



الاتصاف بالتفلسف

التربية الفكرية ومسالك المنهج

أ. د. عبد الرزاق بلعقروز



الاتصاف بالتفلسف
التربية الفكرية ومسالك المنهج

أ. د. عبد الرزاق بلعقروز

تعاني الحضارة الغربية المعاصرة اختلالاً عميقاً في فلسفة القيم والأخلاق، فقد سادت مجتمعاتها المنظورات الأداتية والنفعية والوضعية، التي فصلت بين الأخلاق وأحكام القيمة، وبين العلم الموضوعي والعقل العملي، حتى صار العقل والقلب مجالين منفصلين أشد الانفصال، وصار عصرنا يُوصف بعصر «ما بعد الأخلاق».

وعلى الرغم من نموّ الفلسفات الأخلاقية وتنوّع نماذجها (الاعتراف والتواصل والتسامح)، فإنها أخفقت في معالجة الأمراض الاجتماعية للإنسان الحديث، بل إن تكاثر هذه النماذج دليلٌ على عمق هذه الأزمة الأخلاقية، وعلى الحاجة الملحة لتطوير نموذج أخلاقيّ بديل لا يفصل بين الإيمان والعمل، ولا بين القلب والعقل والروح، فالذاتية الإنسانية لا تتقوّم إلّا بتكامل ملكاتها وقواها.

يتناول هذا الكتاب مباحث «التربية الفكرية»، ويستدعي المعاني الروحية النافعة لعلاج أمراض الفكر والنفس، مستهدفاً تزكية النفس وتحريرها من الصوارف التي تعيق كمال الاستعداد العقلي والفكري للإنسان فرداً ومجتمعاً. وفي هذا المسعى الجليل، يرسم الكتاب مسالك المنهج الضرورية لمعالجة أسئلة الفلسفة الأخلاقية، وأثر ذلك في تعيين منزلة الإنسان في هذا العالم.

عبد الرزاق بلعقروز: أستاذ فلسفة القيم والمعرفة في جامعة سطيف 2 بالجزائر، ورئيس مجموعة بحثية بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، صدرت له العديد من المؤلفات، منها: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر (٢٠٠٩م)، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح (٢٠١٠م)، المعرفة والارتياح (٢٠١٣م)، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي (٢٠١٢م)، قوة القداسة (٢٠١٣م)، مدخل إلى الفلسفة العامة (٢٠١٥م)، روح القيم وحرية المفاهيم (٢٠١٧م) الذي حصل على جائزة الشيخ زايد للكتاب.

ISBN: 978-614-470-050-1



السعر: 11 دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها



تليجرام: هنا سور الأزيكية
أكبر مكتبة رقمية

NOHOUDH info@nohoudh-center.com www.nohoudh-center.com

أهم جرويات علي تلجرام

باحثون

هنا سحر الازليكية

فواصل في بحر الكتب

قناة مصر الثقافية والفنية



الاتصاف بالتفلسف

التربية الفكرية ومسالك المنهج

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بأفائه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «وقف نهوض لدراسات التنمية» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي -عائلة الزميع في الكويت- وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيق الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «نهوض» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعقاد من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «نهوض» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أنوات عديدة من أبرزها إحياء نور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأسيس مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

● إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.

● تمويل برامج وكراسي أكاديمية.

● نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.

● إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.

● إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع

الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

الاتصاف بالتفلسف

التربية الفكرية ومسالك المنهج

أ. د. عبد الرزاق بلعقروز

تليجرام مكتبة غواص في بحر الكتب



الكتاب: الاتصاف بالتفلسف (التربية الفكرية ومسالك المنهج)

المؤلف: عبد الرزاق بلعقروز

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث

الطبعة: الأولى ٢٠٢٢ بيروت - لبنان

الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نهوض للدراسات والبحوث

© حقوق الطبع والنشر محفوظة

مركز نهوض للدراسات والبحوث

الكويت - لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نهوض للدراسات والبحوث

بلعقروز، عبد الرزاق.

الاتصاف بالتفلسف (التربية الفكرية ومسالك المنهج). / تأليف: عبد الرزاق بلعقروز.

(٣٠٤) ص، ١٧×٢٤ سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 050 - 1

١. التفلسف والاتصاف. ٢. التربية الفكرية. ٣. فلسفة الأخلاق. ٤. الدراسات الفلسفية.
- أ. بلعقروز، عبد الرزاق (مؤلف). ب. العنوان.

مركز نهوض للدراسات والبحوث

تأسس «مركز نهوض للدراسات والبحوث» كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «مجموعة نهوض لدراسات التنمية» التي تأسست في الكويت عام ١٩٩٦م. يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والإسهام في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

الفهرس

٩	تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث.....
١٣	مقدمة: كمال التفلسف في حصول الأنصاف به.....
	الباب الأول: التربية الفكرية ومنهج التفلسف: من الاستعمال إلى الممران
٢٣	والذرية.....
٢٥	الفصل الأول: مُعَوَّقات التربية الفكرية: كيف السبيل إلى التغلب عليها؟....
٢٥	أولاً: عرض الإشكال والمفاهيم المفتاحية.....
٣٠	ثانياً: في طبيعة مُعَوَّقات التربية الفكرية.....
١٣	١. أمراض النفس.....
٣٤	٢. التطبّع الثقافي والصناعي.....
٣٩	٣. أمراض التفكير.....
٤٢	ثالثاً: سبل التغلب على مُعَوَّقات التربية الفكرية.....
٤٣	١. أخلاق الروح لعلاج أمراض النفس.....
	٢. التجارة الفكرية واستمطار الفكر الطبيعي للتحرُّر من التطبّع
٤٨	الثقافي والصناعي.....
٥٥	٣. التمييز من أجل التكامل لعلاج أمراض التفكير.....
	الفصل الثاني: المنهج العلمي ومُكَاشفة القول الفلسفي: من مضمون
٦٩	الفلسفة إلى أدوات التفلسف.....
٦٩	أولاً: مفتاح في رسم الإشكالية.....
٧٣	ثانياً: مفاهيم مفتاحية.....

٧٩	ثالثًا: الخصائص المنهجية لعلم القول الفلسفي.....
٨٠	١. خاصية العلمية.....
٨٤	٢. خاصية التكاملية.....
٩١	٣. خاصية العملية.....
٩٤	رابعًا: تقنيات المنهج.....
	الباب الثاني: تَخْلِيْق النفس وتَفْعِيل الأفكار: من عالم المعنى إلى عالم
١٠٩	الواقع.....
	الفصل الثالث: بين التعقُّل والتخلُّق: كيف الطريق إلى الارتياض بمكارم
١١١	الأخلاق؟.....
١١١	أولًا: في دواعي الاهتمام بالموضوع.....
١١٤	ثانيًا: مفاهيم مفتاحية.....
١٢٣	ثالثًا: الطريق نحو تقوية النفس بالعلوم العقلية.....
١٢٣	١. في استثمار الموروث الأخلاقي.....
١٢٧	٢. الوسائل العقلية والسلوكية لتحرير الروح.....
	٣. التكامل بين السياسة العقلية والسياسة الأخلاقية في منهج
١٣٥	الارتياض بمكارم الأخلاق.....
	الفصل الرابع: شروط فعالية الأفكار في ظلِّ التحديات الراهنة: من
١٤١	منطق الصِّحَّة إلى منطق الصِّلاحية.....
١٤١	مقدمة.....
١٤٣	أولًا: مفاهيم مفتاحية.....
١٤٩	ثانيًا: من الفكرة إلى الفعل: إنارة الدروب نحو الحضارة.....
١٤٩	١. الفكرة الدينية: هل يمكن أن تكون نقطة الانطلاق؟.....

٢. الوعي الروحي: السند الشعوري والمحسوس للفكرة الدينية . ١٦٢	
٣. قيم الواجب الإيثائية..... ١٦٧	
الفصل الخامس: من إصلاح العقل إلى تجديد الوجدان ١٧٥	
مُفتح الإشكال ١٧٥	
أولاً: مفاهيم مفتاحية ١٧٦	
ثانياً: سمات الإصلاح العقلي ١٨١	
ثالثاً: من أمراض التفكير إلى أمراض النفس ١٨٨	
رابعاً: سمات الإصلاح الوجداني ١٨٩	
الباب الثالث: النماذج الأخلاقية ونحْدِي الأزمات الاجتماعية والثقافية ١٩٩	
الفصل السادس: المفاهيم الأخلاقية وتدابير الأمراض الاجتماعية	
للحضارة الإنسانية (التسامح - التواصل - الاعتراف - التعارف) ... ٢٠١	
مقدمة: بناء الإشكال ٢٠١	
أولاً: التسامح: سياق المفهوم وحدوده ٢٠٤	
ثانياً: الفعل التواصل وتحرير الحياة الاجتماعية من التمزُّق	
والأنساق ٢٠٩	
ثالثاً: «أنموذج الاعتراف» وتَشخيص الأمراض الاجتماعية ٢١٣	
رابعاً: بين الاعتراف والتعارف ٢٢٠	
خامساً: مقومات التعارف وقيمه ٢٢٣	
الفصل السابع: النظام الأخلاقي وروح النهوض: كيف الانعتاق من	
ثقافة ما بعد الأخلاق؟ ٢٣٥	
أولاً: في بناء الإشكال ٢٣٥	
ثانياً: مفاهيم مفتاحية ٢٣٨	

٢٤٥.....	ثالثًا: قيمة الإنسان في ثقافة ما بعد الأخلاق
٢٥٤.....	رابعًا: من حالة الأزمة إلى تلمُّس العلاج
٢٦٣.....	ضَمِيمَة: الرؤى اليونانية إلى العالم ومنزلة الإنسان
٢٦٣.....	أولًا: بناء الإشكال
٢٦٦.....	ثانيًا: مرافق الرؤى اليونانية إلى العالم
٢٧٧.....	ثالثًا: منزلة الإنسان بين الأسطورة والطبيعة والفضيلة
٢٨٣.....	خاتمة
٢٨٧.....	المراجع

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

هذا كتابٌ في التربية الفكرية. للوهلة الأولى، قد يبدو مصطلح «التربية الفكرية» في نظر البعض مصطلحًا متناقضًا ينتمي إلى حقلين متغايرين، لا صلة بينهما. فالتربية تتصل بإصلاح النَّفس وتهذيب أخلاقها، أما سلامة الفكر فشرطها إصلاح العقل وتقويم أدواته التحليلية والمنهجية، فما وجه العلاقة بين هذين المجالين؟

في هذا الكتاب الذي بين يديك وتحت ناظريك، لا ينفصل القلب عن العقل، ولا العقل عن القلب، وما آفة عصرنا الذي بات يُسمَّى بـ«عصر ما بعد الأخلاق» إلا استحكام الانفصال والقطيعة بين مَلَكَاتِ الإنسان النفسية والروحية من جهة، ومَلَكَاتِهِ العقلية والفكرية من جهة ثانية. فصار الإيمان مسألة شخصية تختصُّ بمملكة القلب، ولا تخضع لمعيارٍ خارجيٍّ، ولا يشهد لها شاهد حقٌّ إلا نفسها وشعورها، أما العقل فصارت مهمته استكشاف نظام الأسباب الذي يحكم الظواهر الموضوعية، دون أن يورث ذلك الذات عبْرَةً أخلاقيةً، أو جوابًا عن أسئلة ماذا؟ ولماذا؟ فضلًا عن أن يورثه خشيةً وخشوعًا وإذعانًا للخالق المُدبِّر.

ولأنَّ النفس الإنسانية لا يمكن أن تقنع بالبقاء بلا هداية أخلاقية ولا عزاء روحيٍّ، فقد شهدت فلسفة الأخلاق في الفضاء الغربي نموًا في نقاشات العقل العملي، واستخرجت من الفلسفات قديمها وحديثها صيغًا للعيش، توفِّر الحدَّ الأدنى من المعنى والرجاء والعزاء في الحياة المعاصرة. غير أن مملكة العقل العملي - منذ كانط - قَدَّت رسوخها واستقرارها على أرضية العقل المحض، فلم يُعد لها سندٌ من الغيب أو الحقِّ المطلق، بل أحلَّت المطلق داخل الضمير الإنساني. ولم تلبث هذه الصيغة الجديدة حينًا من الوقت حتى أخذت بالتحلُّل والتفكُّك، مستسلمةً لسيرورات الرغبة النشطة ونوازع الأثرة والاستهلاك، حتى استبدَّت بالإنسان الحديث ضروبُ الوعاء والشتات الأخلاقي.

وإذا كان هدف الفكر هو إصابة الحق، والعمل بمقتضاه بما ينفع الناس، فإن

شروط تحقيق ذلك مرهونة بتحرُّر الذات المفكِّرة من جملة من العوائق والصوارف النفسية والاجتماعية والمعرفية. فالفكر لا يحلِّق في فراغ، بل تعتريه آفات الجمود والكسل، وقد يستسلم لما استقرَّ حوله من طباع ثقافية وعادات فكرية خاطئة، أو ينحرف بأغراضه تلبيةً لأهواء نفسية استبدَّت بصاحبه كبراً أو حسداً أو شرهاً للسلطة. ومن ثَمَّ فإن إطلاق إمكانات الفكر وتصويب مقاصده مشروطٌ بتحريره من هذه العوائق والصوارف.

في هذا الكتاب، يأخذ بأيدينا وأعيننا أستاذ فلسفة المعرفة والقيم في جامعة سطيف ٢ بالجزائر، الدكتور عبد الرزاق بلعقروز، في تدريب فلسفي وروحي وأخلاقي يبدأ من تشخيص معوقات التربية الفكرية، وسبيل تجاوزها. وبعد أن يُحكم المؤلف إطاره المنهجي الجامع بين أسئلة المعرفة والقيم، وأنظمة العلم والأخلاق، ينطلق إلى تنزيل هذا المنهج على مباحث الفلسفة الأخلاقية المعاصرة والفكر الإسلامي، شارحاً ومصوّباً ومتقدداً ومؤسساً لإمكانية الانعتاق من أسر ثقافة ما بعد الأخلاق.

عُرف الدكتور عبد الرزاق بلعقروز (١٩٨١-...) باشتغاله الشرقيِّ بمبحث فلسفة القيم والأخلاق، وما يتصل بها من أسئلة المعرفة والعلوم الاجتماعية، وأسئلة الدين والحداثة، والفكر المعاصر. وقد صدر له حتى الآن ١٤ كتاباً في هذا الباب، كما أسَّس وترأس عدداً من الجمعيات والمشاريع الفلسفية التي تدور في فلك هذه المباحث.

إن مجرد الإطلاع على مراجع هذا الكتاب من شأنه أن يحيط القارئ علماً بسعة مصادر المعالجة التي يقدِّمها هذا الكتاب، الذي ينشط في تثوير الإرث الأخلاقي والروحي الإسلامي وإبراز راهنيته في الجدل الفلسفي والأخلاقي المعاصر، في تفاعل منفتح وأصيل في آنٍ معاً. أما ما دفع مركز نهوض للدراسات والبحوث للعناية بهذا الكتاب ونشره للقرّاء العرب فهي أهميته النابعة من نقاط ثلاث:

- ١- حاجة كلٍّ مشتغل بالفكر إلى العناية بالتربية الفكرية، التي ترسم للنفس مسالك الاستفادة من العلوم العقلية لتهديب نوازعها، وترسم للعقل خريطة الآفات التي قد تعتريه وترديه.

٢- قناعتنا بأهمية الإسهام في النقاش الأخلاقي في عصرنا الذي أخذ يفقد المعيار الأخلاقي الضابط، وباتت مجتمعاتنا فيه بحاجة إلى تجديد القول الفلسفي والأخلاقي وتنزيله في واقعها للحفاظ على عمراتها وخيريتها، وللنهوض بواجبها الحضاري الأخلاقي.

٣- أن الكتاب يقدم مثلاً رفيعاً في الكتابة الفلسفية والأخلاقية، التي تفتح على مصادر شتى، مع حفاظها على الاقتدار الفلسفي الأصيل والثقة بسعة إرثنا الحضاري وخصوبة إمكاناته.

يُعنى مركز نهوض للدراسات والبحوث برشد القارئ العربي بكل ما يُسهم في مشروع النهوض الحضاري، وأول أبواب ذلك هو صناعة الإنسان ورفع سوئته الفكرية والأخلاقية، وإصلاح عقله ووجدانه. وقد نشر المركز في هذا السياق كتاب «المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية» لفيلسوف الأخلاق طه عبد الرحمن في جزأين اثنتين، بالإضافة إلى مجموعة من المواد البحثية المنشورة على موقعه الإلكتروني.

مقدمة

كالم الفلفسف فف فصول الاتصاف به

فكابد العقل المعاصر ففملة من الإشكالات الفكرفة والفلسفة والأفلاقفة. وفف مكابفة هفه ففففد لأفل إنارة الدروب ففوف مكاشفها وإزالة الأمور العائقة والعوارض الفائلة دون فك معافها. ومفزة هفه الإشكالات الفففة أنها مطالب فملفة وأسئلة مشففة من الأحداث الواقفة، بمعنف أن الإجابة عنها لفست فففصر فف الأنظار الفكرفة والأففة العقلفة الفف فسفبها الفكر من العقل، وإنما هف إجابات ففكر من أفل إعانة الإنسان على فففر ففاه الفففة، فمطالب العقل الفملف باف ففمف ففل الأسئلة الفلسفة، وألزف الففكر أن فكابد الآلام وفففرع أفران الإنسان وففومه الواقفة ومففراته الففسفة. فففف أقرب إلى فذل الفففة؛ لفس لأفل بناء فففور فلفف عن الففة، وإنما لإفجاد الأدوات المنهفة الفف ففكون بموجبها: الفففر فففر، والفلسفة فففسفاً، والأفلاق ففلففاً. وهفا فكون فففراف بالفول: إن فاففنا إلى المنهف ففوف فاففنا إلى المففوف، المنهف الفف فففر لنا الفرفف ففوف الفففر والففسف الإففاعف والفلفف الواقف.

وفففر هفا أن فلفف النظر إلى فرففنا فف ففلفف مففوم المنهف. فلا ففنف به ففلك الإفرافات أو المساراف الفملفة أو المنطقفة الفف فففر فف فف فف فففر أو مسالك الفف ففوف ففوف ففوف. وإنما ففنف مففوم المنهف السفلل الفف فففب ففف الففم الفوففة فففل وففوها قبل الإفرافات والأفواف؛ لأن ففوف الفافة من الففافة فف الفكر والعلم، وكذا فففر وعلاج الأمراض الاففمافة؛ إنما ففكون أفوف إذا اسفرشف فف ففمافها المفرفة بالأفلافا الفوففة، ففف ففال العلوم ففافة إشكالات الإنسان الفرفوفة والفلسفة والاففمافة، ففكون الاففار فففا على الإدراك والففلف والففوف إلى الففائف، إذا كانت أعمال الففس ففوة ففب الففلفة الإنسانية. وفففر فوفر الففلفة وذف ففل الففس إلى ما فسفله من ففبها ومفانبة الفواعف الففسافة، فففر ما ففكون العقل أكثر صفاف واستعداداف،

فتجري أفكاره وأحكامه وفق ما تقتضيه شرائط العلم وموجبات الفكر، فتكون الثمرات العلمية أخكم وكذا التهذيب الأخلاقي أرسخ. من هنا يكون حقيقاً بنا الاسترشاد في قواعد المنهج بالنماذج المفاهيمية الأخلاقية، وخاصة إذا كانت مجالات البحث هي إشكالات الإنسان في فكره وإبداعه الرمزي وحياته الخيرة. وما الغرض من هذا الكتاب إلا الأخذ بهذه الرؤية إلى مجلس الأسئلة العملية التي تستلزم استصفاً في الأخلاق واستكداً في الفكر بوصفها القيم التحتية التي يستثير بها المنهج. وإذ تقرّر هذا، فإن روح هذا الكتاب تتخيّر أن تحاور الأسئلة التالية:

- كيف نستفيد من الأخلاق لأجل تلطيف التفكير وإنمائه وتحريره من الصوارف النفسية والثقافية والفكرية العائقة عن تحقيق أقصى مطالب التربية الفكرية؟
- أيّ المناهج هي الأنسب كي ينتقل العقل من طور استقبال المضامين الفلسفية إلى طور إجابة أليانها؟ أو من الشكوك في استعمال المقولات الفلسفية إلى حركة الدربة عليها والإتيان بما يماثلها أو يضاهيها؟
- ما هي الوسائل العقلية والسلوكية لتخليق الذات؟ وكيف تصير المعاني الروحية واقعة تربوياً وفعلاً اجتماعياً؟
- لماذا لم تقدر النماذج الأخلاقية السائدة على رفع الأمراض الاجتماعية للحضارة الإنسانية؟ وما دلالة الاختلاف بين مفاهيمها؟ وما منزلة النظام الأخلاقي ضمن إرادة النهوض والقيام من جديد؟ وهل ثَمَّ نظام أخلاقي يقدر على الانعتاق من ثقافة ما بعد الأخلاق؟

وبناءً على هذه الأسئلة التي تعدّ فصول الكتاب إجابة عنها ومحاورة مع افتراضاتها، فإن المقولات الكبرى التي تُعبر عن أدواتنا في التفكير والتحليل والعلاج - أو هي عينها الفرضيات التي ستتجه فصول الكتاب إلى تحليلها والحجاج عن صلاحية مناهجها - يكون عرضها وفق الصورة الآتية:

- تنمية الطاقة الفكرية في الإنسان مشروط حصولها بالبداية من أخلاق الروح، تتلوها بعد ذلك أفعال التجارة الفكرية والحرارة الحوارية

والخُلوص إلى فضاء الفكر الطبيعي، وتنتهي بتعليم التجزئة من أجل التكامل، وتعليم الاجتهاد الفكري واشتباك الفكر مع الحركة.

- مفتاح الدخول إلى أبواب التفلسف يكون بتجديد المنهج في النظر إلى الفلسفة، وبالخروج من مناهجها الداخلية إلى استعمال المنهج في صيغته اللسانية (العلمية والتكاملية والعملية) لأجل مكاشفة تقنيات التفلسف والاقتداء بكيفيتها، وليس الانحصر في استعمالها فقط.

- الارتياض بمكارم الأخلاق واستعمالها في البناء التربوي، وكذا تضيير القانون الروحي واقفاً اجتماعياً، موقوفٌ حصولهما على الاستنارة بدلائل العقل، وتكييف الطاقة الحيوية بحسب موجبات الفكرة الدينية وثمرتها في الوعي الروحي.

- تعدّد النماذج الأخلاقية في معالجة الأمراض الاجتماعية للحضارة الإنسانية (التسامح/ التواصل/ الاعتراف) ليس علامة على قوة العقل المعاصر في تلُمس أدوات الإصلاح. بل هي علامة على وَغْثائه؛ ولذا اقتضى منا الواجب الفكري تطوير نموذج أخلاقي آخر، ينفذ إلى العلل الأصلية لأمراض الحضارة الإنسانية، ولا يرى أن «الحياة الجيدة» هي معيار تقويم الاعتبار الأخلاقية؛ بل يجد موضوعية القيم في الانتساب الإنساني إلى الإيمان، وفي عدّ التعارف تقويةً لحركة العمارة، وفي رفع التفاضل من المحددات الثقافية إلى الكرامة الإنسانية.

- اعتناق العقل من ثقافة ما بعد الأخلاق، إنما يحصل برد الاعتبار إلى الذكاء في مجال الأخلاق أو الأخلاق الذكية والمطبقة، وكذا استبقاء التربية الاجتماعية للتحرُّر من تسيد الفضاء الخصوصي، وكذا أخلاق العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية وريثة التأويل الجمالي للحياة وازدهار حركة الحقوق الذاتية.

يتراءى لنا -إذن- مسألة الدور المنهجي المتداخل لأخلاق الفكر والمنهج العلمي، وفلسفة الفعل والنقد النماذجي والانتساب إلى الإيمان والذكاء الأخلاقي

لأجل الإجابة عن أسئلة العقل العملي المعاصر، وهي إجابات منهجية في روحها، بمعنى أنها لا تكتفي باستنبات التربية الفكرية، بل ترسم السبل نحو تحصيلها، ولا تحزن على فوات الفلاسفة الإبداعيين، وإنما تأخذ باليد نحو استملاك قوانيته، ولا تتحسر على الانفصال بين الأمر الأخلاقي والواقع، بل تخطط طريقاً للرياضة الروحية من أجل تحويل مكارم الأخلاق إلى سلوك قلبي وقالبي؛ وهكذا بقية أفكار الكتاب.

وإذ قد أتينا على ذكر تساؤلات الكتاب، وبلغنا الإشارة إلى فرضياته المعرفية، فإننا نمضي إلى القول بأن الذي بعث فينا فكرة الترابط المنهجي هذه، هو إقرار القول بأن أصل الصلة بين أفعال العقل وممارسات القلب ليست بالصلة البتراء، بل إن ثمَّ قلباً يسكن العقل وعقلاً يسكن القلب. وما حدثت القطائع بينهما إلا عندما جرى التحكم في العقل بواسطة النماذج المعرفية الاختزالية والجزئية، فكان حظ التعقل هو الوعي السببي بالعالم الذي يمكن إظهاره في العلوم الفيزيائية والطبيعية والرياضية، ثم في العلوم الإنسانية والاجتماعية لاحقاً. وأما حظ القلب فهو الانفعالات الفردية وإسكان المشاعر الأخلاقية ضمن أحوال القلب المتقلبة، والتي يستحيل - حسب منظور العقل الاختزالي - القبض عليها وفق أركان وخطوات المنهج العلمي.

وهكذا صارت هذه القسمة التفاضلية في منزلة البديهة والمبدأ الذي يكون منطلقاً للتفكير ولا تُبثُّ الشكوك في مبادئه وتضميناتها الفلسفية. وهكذا تمزقت العلاقة بين العقل والقلب، ولم تجد الأخلاق الروحية لذاتها موضعاً لا في مناهج التعقل؛ لأنها لا تستجيب للكم والوزن، ولا في أحوال القلب؛ لأنه محلٌّ للانصراف من حال إلى حال.

ولقد أسهم الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant في نهشته النقدية لتبرير الاستقلال في التشريع الأخلاقي، فهو الذي نفى صفة العلمية عن إمكانية قيام ميتافيزيقا. ووجدت الوضعية في هذه الاستحالة مُتَنَفِّسها انطلاقاً من فلسفة كانط؛ لأنها أخذت بهذه القاعدة إلى الأسئلة البعيدة والمعاني الروحية بالنقد والنفي، خاصة أن الأسس الغيبية - أو نظام الاعتقاد - كانت هي أساس

المعاني في الفعل الأخلاقي، فنقد كانط للميتافيزيقا -إذن- هو تهيئة لا تُقدّر للوضعية العلمية، ثم للوضعية المنطقية لاحقاً.

وأسهم كانط أيضاً في تأسيس الأخلاق على فكرة التصغير لأبواب الدين، وذلك بوصفها مملكة قلب لا طقوساً ظاهرة، أي أحوالاً قلبية لا قلبية، ومعاني روحية داخلية لا حوافز وروافع إيمانية لأجل الفعل الاجتماعي أو الإصلاح الإنساني، فانهصر الإيمان في الذات الداخلية باحثاً عن النمو الكيفي في داخل الإنسان. أما الواقع الخارجي فإن الذات المستقلة والنسبية هي معيار التفكير والبناء لأنظمة الإنسان العلمية والمؤسسية. وتظهر التهيئة الثالثة في الفصل بين القلب والعقل عند كانط، في مسألة التسوية الذاتي للفعل الأخلاقي. فالواجب موجود بذاته ومحكمة ذاته، ويتأبى القبول بمحاكمة خارجية أو شهادة من كائن آخر. وهذه هي روح الاستقلالية التي شرع لها كانط بأن أقام الفرقان بين وعي القلب ووعي العقل، القلب ينمو كيفياً وباطنياً، والعقل مَبْتُور عن هذه المَلَكَة القلبية، ومُنَوَّجِد في عالم الطبيعة الخارجي.

لقد اتجهت المذاهب الأخلاقية بناءً على هذه المبادئ إلى المرافقة بين التخلق والاستقلال، وعُرفت هذه المرحلة بالعتبة الأولى من العلمنة الأخلاقية، ويُعدُّ كانط رائدها. وسماتها الكبرى هي: فصل المعاني الأخلاقية عن الأسس الغيبية، وحصر الدين في أحوال القلب، وعين الذات هي المعيار في تبرير الأحكام الأخلاقية، إلا أن هذه الذات التي تملكها الغرور في استقلالها وفصلها واستغنائها، لم تكن تعلم أن مكر التاريخ هو الذي سيهدم رؤاها. فقد تشكَّلت اتجاهات فلسفية تهاجم «طفل الفلسفة المدلل»، أي: الأنا الخالص والوعي النقي والذات المستغنية، وتتصر إلى مفاعيل أخرى أكثر جبروتاً وقوة من الذات، مثل قوة الأنظمة المعرفية التي ترسم خريطة التفكير^(١)، أو اللاشعور الفردي والثقافي الذي يرسم ملامح الذات^(٢)، أو البنى الاقتصادية التي تتصعد إلى الذات^(٣). وهكذا صِرْنَا أمام موت

(١) يظهر ذلك مع ميشال فوكو Michel Foucault.

(٢) أناسيات (أنثروبولوجيات) كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss.

(٣) القراءة البنوية لكتاب «رأس المال» التي أنجزها لوي ألتوسير Louis Pierre Althusser.

الذات، وسيولة الذات، وانحلال الذات، والانعكاس في الذات. لم تُعد إذن فكرة الاستقلال الذاتي منبع اعتزاز ولحظة انتصار، بل هي علامة على تأويل مريض للوجود، وفرح بما عند الإنسان من علم ومنهج ومعرفة، استبانة فيما بعد أنها رؤى وخيارات ظرفية لا تتوافق مع الحقيقة أو طبائع العالم الموضوعي.

وإذ تقرر هذا، وبانت الذات بوصفها أثرًا من آثار حركة التأويل الإنساني للعالم، فإننا نكتفي بها ونمضي إلى مطلوبنا فنقول: بما أن الحقبة الأولى هي حقبة الإله معيار الأفعال، والحقبة الثانية هي حقبة الإنسان المستقل منبع تبرير الأحكام الأخلاقية، فإن الحقبة الثالثة هي الانصراف عن التأسيس رأسًا، والانعطاف نحو ثقافة الاشتناء والفردانية الثانية التي تُدمن اللذات وتستغزر نفسها في الإقبال على الاستمتاع والشغف بالشخصية والسعي نحو جودة الحياة. وهذه الحال صارت تُعرف بثقافة ما بعد الأخلاق أو العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية. فإذا كانت العتبة الأولى تتأسس على الذات مفهومة بالمعنى الفلسفي، وعلى الواجب تجاه الذات والآخر والتاريخ والإنسانية، فإن العتبة الثانية هي الذات مفهومة بالمعنى النفساني، وعلى الحق في تمتيع الذات من غير مسؤولية أو أوامر إلزامية من أجل الآخر أو الخير أو الإنسانية أو تحرير الطبقات.

إن ثقافة ما بعد الأخلاق -سواء تلك التي أقامت التفرقة بين الأخلاق المعيارية والميتاأخلاق^(٤)، أو تلك التي تهجر الأوامر الإلزامية وتبني حركة الحقوق الذاتية- هي علامة على حاجة الإنسان المعاصر إلى إنارة الدروب من جديد، وهذه الحاجة إلى معانٍ جديدة عبّر عنها أحد المهتمين بالشأن الأخلاقي المعاصر قائلًا: «نحن

(٤) «ما بعد الأخلاق أو الميتا-إتيقا: هي دراسة معنى المصطلحات الأخلاقية والعلاقة المنطقية بين الأحكام الأخلاقية وأشكال أخرى من الأحكام، والوضع الإستمولوجي للأحكام الأخلاقية (هل يمكننا الحديث عن معرفة بشأنها؟ هل هي تعبير عن شعور؟)، وكذا عملية تبريرها والوضع الميتافيزيقي للخصائص الأخلاقية بغض النظر عن أيّ تصور إتيقي خاص. إن الذين يُقسّمون الأخلاق بهذا الشكل يرون أنه يتعيّن على الفلسفة الأخلاقية أن تهتم أساسًا -إن لم يكن حصريًا- بالميتا-إتيقا. انظر:

Monique canto-sperber, Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, volume2, Puf, Paris, 2004, P 1247.

نَعيش في حقبة باتت فيها القيم الأخلاقية تثير أسئلة صعبة، ونشهد أيضًا تحولات اجتماعية وثقافية كبيرة تُغرقنا في اللأيقين. يجب علينا رفع هذه التحديات ومواجهة المشكلات الخفية. ومع هذا كله، فإنه لا يلُوح لنا من أجل تحقيق ذلك (أي رفع التحديات ومواجهة المشكلات) أن بحوزتنا نظامًا في القيم الأخلاقية صلبًا ومتناسقًا^(٥).

إن الغرض الذي يخترق نصوص هذا الكتاب بعد ملاحظة الأزمة والرغبة في تلُمّس العلاج، إنما يتقصد دمج المعاني الروحية والأدوات العلمية في صلب التربية الفكرية وفلسفة الفعل وأخلاق التعارف وسبل الانعتاق من أخلاق ما بعد الأخلاق، في سير منهجي حثيث نحو تنمية المكونات الفكرية والفلسفية والسلوكية. وبهذا فإن الكتاب يتنزل ضمن مطالب العقل العملي المعاصر، وفي صلب المسار العام لما بات يُعرف حاضريًا بـ«العلاج بالفلسف» أو «الحياة بالفلسف»^(٦)، أو بلغة هذا الكتاب «الاتصاف بالفلسف». وهذا الخط الفلسفي يستدعي في برنامجه العلاجي مفاهيم روحية مثل: الإيمان والتحويل والتغير والفعل والاقتلاع والجهاد النفسي واقتحام العقبة والرياضة الروحية وعلاج النفس وتبديل الصفات وفن القراءة والهيئة في العالم والحوار مع الذات وعمارة الظاهر والباطن؛ وغيرها من مصفوفة المعاني التي تتضمّن داخلها: حاجة الإنسان إلى مناهج للتفكير وإلى مسالك للتخلّق أيضًا؛ ولأجل هذا جاءت فصول الكتاب موزعة وفق الخريطة المنهجية التالية:

تناولنا في الباب الأول: التربية الفكرية ونهج التفلسف: من الاستعمال إلى المِران والدربة، وهو في فصلين. عالج الفصل الأول عوائق التربية الفكرية التي أحصيناها في: أمراض النفس والتطبع الثقافي والفكري وأمراض التفكير، وللخروج

(5) Métayer Michel, *la philosophie éthique, Enjeux et débats actuelles*, Canada, Renouveau Pédagogique, 1997, Avant-propos, V.

(6) Voir Jean Greisch, *Vivre en philosophe: expérience philosophique, exercices spirituels, thérapies de l'âme*, Paris, Hermann, 2015

وقد صدرت له ترجمة عربية أنجزها: محمد شوقي الزين، العيش بالفلسف: التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية، علاجات النفس، (بيروت: مؤنون بلاحدود، ٢٠١٩م).

من هذه الأسقام اقترحنا: أخلاق الروح لعلاج أمراض النفس وتجارة الأفكار والحرارة الحوارية. وكذا الفكر الطبيعي لعلاج التطبع الثقافي والحركي، كما اقترحنا لعلاج أمراض التفكير: قيادة العقل من انحصاره في التمييز بين المعارف إلى التوحيد بينها؛ درءاً لآفات الانفصال والتحليل التجزيئي. وأما أسقام التفكير مثل (التفكير التجزيئي، التقابلي، الإنابي...)، فإن رفعها إنما يكون بتعليم الاجتهاد الفكري والاشتباك مع الحركة.

كما بسط الفصل الثاني الموسوم بـ«المنهج العلمي في مكاشفة القول الفلسفي: من مضمون الفلسفة إلى أدوات التفلسف» صلاحية الاستناد إلى المنهج العلمي لأجل استعمال تقنيات التفلسف. وهو المنهج الذي يركز في سماته على الخصائص التالية: العلمية والتكاملية والعملية، ثم تناولنا تطبيق أدوات المنهج أو تقنياته على مباحث «الترجمة» و«المفهوم» و«التعريف» و«الدليل» و«السيرة الفلسفية»، متتهين في الأخير إلى أهمية أعمال هذا المنهج ونقله من دائرة الفلسفة إلى مباحث العلوم الاجتماعية، مسائلين التقنيات نفسها: ترجمة العلوم الاجتماعية، وبنية مفاهيمها، وصورة تعاريفها، وأسس أدلتها، وصفات سيرة علمائها.

أما الباب الثاني الذي حمل عنوان «تخليق النفس وتفعيل الأفكار: من عالم المعنى إلى عالم الواقع»، فقد تعرض فصله الأول إلى أهمية الاستتارة بالعقل مفهوماً بالمعنى الروحي والفلسفي لأجل الارتياض بمكارم الأخلاق، وذلك وفق مسالك ثلاثة: مسلك الاستفادة من الموروث الأخلاقي، ومسلك تعيين الوسائل العقلية والسلوكية لتحرير الروح، ومسلك التكامل بين السياسة العقلية والسياسة الروحية في الارتياض بمكارم الأخلاق. وختمنا الفصل بأهمية تحويل مكارم الأخلاق إلى أساليب تربوية تتحرر بموجبها التربية من ثقافة الفكر المنفصلة عن الدعائم الأخلاقية، وتتقوى بثقافة العقل خاصة في ظل الغليان الأخلاقي المعاصر.

وأما الفصل الثاني، فقد سافر بالتحليل إلى إنهاء التعارض المَكْرُور بين العقل النظري والعقل العملي، أو بين الأفكار الصحيحة والأفكار الفاعلة، وذلك بمفاتيح حول المفاهيم المفتاحية: منطق الصحة ومنطق الصلاحية، وكذا معنى كلمة التحديات المعاصرة، ثم منطلقات الفعل نحو الحضارة بوصفها حالة إنسانية راقية،

وهي ثلاثة: الفكرة الدينية، وتساءلنا هل يمكن أن تكون نقطة انطلاق؟ ثم الوعي الروحي بوصفه السند المحسوس للفكرة. وأخيرًا، قيم الواجب الإثباتية التي تحقق فعل المبادأة والمشاركة والإتمام.

بينما اتجه الفصل الثالث نحو تقديم مقارنة تفسيرية لتحوّل الخطاب الإصلاحي من مناداته بإصلاح العقل وتجديد مناهج التفكير إلى تجديد الوجدان وعمارته باطن الإنسان، وعرضنا فيه الاتجاهات الفكرية التي عبرت عن هذه المقاربة أو تلك، وانتهينا إلى أهمية الإصلاح الراسخ، أي الإصلاح الثقافي النوعي، الذي تتلاقى فيه قيم العقل بقيم الوجدان.

وتطرق الباب الثالث إلى النماذج الأخلاقية وتحدي الأزمات الاجتماعية والحضارية، حيث تناول الفصل الأول «مسألة المفاهيم الأخلاقية في تديرها لأمراض الحضارة الإنسانية»، وكان النموذج الأول هو التسامح بما هو مفهوم تاريخي، بينما كان النموذج الثاني هو التواصل، وأطلقنا عليه المفهوم اللغوي، وسار النموذج الثالث نحو مفهوم الاعتراف، ومن ثمّ فهو مفهوم أخلاقي، وبعد الانتهاء من نقد هذه النماذج بسطنا مفهومًا آخر يتداخل مع المفاهيم السابقة، هو نموذج التعارف الذي يبنى على المقوم الإيماني الروحي، وعلى التبادل النافع والتفاضل في الكرامة.

أما الفصل الثاني منه، فقد افتتح النقاش مع ثقافة ما بعد الأخلاق، وريثة النموذج الجمالي في فهم العالم وتأويله، ودار النقاش فيه حول إعادة بناء مفهوم النهضة، باستبداله بمفهوم آخر هو القومية الثقافية أو القيام الثقافي، ثم تلا هذه الإشارة ترصّد حال الإنسان في ثقافة ما بعد الأخلاق، حيث يتسّد النمط الجمالي للثقافة ويُقدّس الفضاء الخصوصي أكثر من الوجود في الفضاء العمومي، وبأن لنا أيضًا أن القيمتين النهائييتين لأخلاق ما بعد الأخلاق هما: المتعة والترجسية، وبخصوص تلمّس العلاج أو الانعتاق من هذه الثقافة الما بعد أخلاقية فقد أبصرناهما في: رد الاعتبار إلى الذكاء في ميدان القيم، والتربية الاجتماعية بوصفها أسلوبًا أمثل للتحرّر من إدمان الفضاء الخصوصي.

وأخيرًا، أضفنا ضَمِيمَةً بحثية تتطرق إلى مرافق الرؤى اليونانية إلى العالم
ومنزلة الإنسان ضمنها، وهي ثلاثة: مرفق الرؤية الأسطورية، ومرفق الرؤية الطبيعية،
ومرفق الرؤية العملية. وتنزلت ضمن هذه الرؤى نماذج إنسانية ثلاثة: إنسان
الأسطورة والخيال، وإنسان التفسير المادي للعالم، وإنسان الفضيلة، وتخليق
الفضاء العام.

وإذ قد أتينا على تبيان إشكالات وفرضيات الكتاب، والأفكار المبثوثة في كل
فصل، وبلغنا غرضنا، فإننا نختم كلامنا بالشكر لرينا عز وجل، فالحمد لله واهب كل
نعمة وكاشف كل غمّة، حمدًا بلا نهاية كما هو أهله ومستحقّه.

أ.د. عبد الرزاق بلعقروز

الجزائر

يوم الخميس ٦ رجب ١٤٤٢ هـ الموافق ١٨ فبراير ٢٠٢١ م

Belagrouz2010@Gmail.com

الباب الأول

التربية الفكرية ومنهج التفلسف

من الاستعمال إلى المران والدُّربة

الفصل الأول

مُعَوَّات التربية الفكرية

كيف السبيل إلى التغلب عليها؟

أولاً: عرض الإشكال والمفاهيم المفتاحية

ليس التفكير مجرد إعمال للخاطر في الأشياء، مستنبطاً منها نظام حركتها ومستعملاً لهذا النظام في الانتفاع الجزئي والكلّي. إنما هو على التحقيق رؤية ومنهج وفعل في العالم، فالأفكار لا تشبه مجاز «برهان الرجل الطائر»^(١) الذي يشعر بنفسه أو إنيته من غير حاجة إلى حامل جسمي ثقيل، إنها تفارق هذا المجاز من حيث إنها تتربط مع رؤية مخصوصة إلى العالم، ولا تشعر بوجودها القوي من غير هذه الرؤية المتناسقة. ولذا اقترنت التجديدات الكبرى في ثقافة الإنسان بتجديد الرؤية إلى العالم، واقتران التفكير ضمن توجّه هذه الرؤية. وإذا كان الأمر هكذا، فإنه يلزم صرف القول إلى أن سمات التفكير (مفهومه، مجاله، أشكاله، مداه...) مشتقة من سمات الرؤية إلى العالم تأسيساً ولوناً وغاية^(٢). وتمثيلاً على هذا الإقرار المعرفي، فإن من ميزات حركة الحداثة الغربية مثلاً: الإبصار في

(١) هو مثال استعان به ابن سينا لإظهار كيف أن النفس مُباينة للجسم، وأن حقيقة الأنا هي الذات الباطنية وليست الأعضاء الحسية، انظر: النفس الإنسانية عند ابن سينا، نصوص جمعها وحققها وقدم لها: ألبير نصري نادر، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦م)، ص ٤١-٤٢.

(٢) تقول جاكلين روس: «أرضية الفكر الأوروبي معقدة التركيب، وهي ثمرة نضال بين رؤيتين للعالم: واحدة إغريقية وأخرى يهودية مسيحية، هما في مواجهة مستمرة منذ بدايات الإمبراطورية الرومانية، ولا تتفكّان تنجابهان. إن الثقافة الأوروبية هي وليدة هذا الصراع الذي دام ألفي سنة، والذي أنتج وعياً يجمع ما بين الفردية والخصوصية، صراع لم ينته بعد، إذ ما زال يلاحق أوروبا الثقافة حتى اليوم». مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية، ترجمة: أمل ديبو، مراجعة: زهيدة درويش، ٢٠١١م، ص ١٧-١٨.

الإنسان والكون بوصفهما مركز الدائرة ومحور المحيط، فاستلزم من هذا نشوء أنظمة فكرية أفقية منحصرة في المحسوس والمعقول. وقد كانت من قبل رؤية روحية إلى العالم (أفلاطونية/ مسيحية) تحتقر المحسوس وتقدر المتعالي الروحي، فما كان من حركة التفكير إلا الانحصار في التأمل المثالي، والانصراف عن مظاهر الوجود بغرض الانتفاع بها. وهكذا، فطبيعة التفكير تدور وجودًا وعدمًا مع طبيعة الرؤية إلى العالم. لنقل إذن بأن الرؤية إلى العالم هي من ترسم مسار حركة العقل، وتخط له دليل الفعل في العالم، وإذا ما جرى الانقطاع بين التفكير والرؤية إلى العالم جفَّ الإبداع وتشوشت النظرة، واستحالت الأعمال إلى صور قائمة من غير وجود روح الإبداع فيها. فشرط القوة الفكرية -إذن- إعادة الصلة البتراء بينها وبين الرؤية إلى العالم كي يستعيد العقل نقطة انطلاقه الصحيحة، فهي منبع القوة وشرط إمكان الانطلاق والتأثير في العالم. ويجدر القول بعد هذا الأمر إن الوعي بأهمية استعادة الرؤية إلى العالم لإطلاق طاقة التفكير إنما يتقوى بتسطير منهج في التعليم يصرف الأمور العائقة عن التربية الفكرية، ويُبْرِز الدروب نحو سُبل التغلب عليها.

وإذ عُرف هذا، فإنه يجدر بنا صرف القول إلى أن التباين الموجود في جهود البنى التربوية، ليس في إيلاء التربية الفكرية الدرجة الرفيعة والشأن الجليل، بل إن سمات التباين حاصلٌ في كفاءاتها وقيمتها؛ ولذا فإننا في هذه المسألة نبتغي صوغ معالم إرشادية نحو التربية الفكرية النموذجية، ويكون ذلك بصرف الأمور العائقة عن تحصيلها، خاصة في سياق المطالبة بتعليم التفكير من جديد، تفكير من منظورنا يتقوى بالقيم الروحية ويتحقق بالإبداع، ويرتبط بالاجتماع البشري والعمران الحضاري.

لأجل هذا، فإن أهمية هذا الموضوع تأتي من جملة التحديات الفكرية التي تنتظر من يقوم برفعها، وهي تحديات مركبة، تواجه العقل اليوم في نظامه الثقافي ومنظوماته العلمية وقيمه التوجيهية. تحديات لا نقوى على رفعها، إلا بهندسة طرائق لتربية الفكر وفق منهجية ثابتة تنأسس على الحق، وتنتفع على المعارف متعددة الأبعاد، وترسخ الحوار التبادلي كأفق متواصل لأجل التعاون من أجل

التصاوب، وتحزّر التفكير من القيود المُعيقة لحركته وجولانه، وتعيد النظر في أنماط التفكير السائدة التي تتحكّم في مساره وموضوعاته.

وإذ بانّت أهمية الموضوع، فإننا ننعطف بذكر الأهداف التي نبتغي اجتلابها منه:

- بناء الوعي ببنية العوائق التي تحول دون إنجاح التربية الفكرية، ورسم سُبُل التغلب عليها.

- التنبيه إلى أن التربية الفكرية في مراميها الكلية لا تتحقّق بتعلّم المناهج الجاهزة أو الأفكار المبتكرة، ولا المهارات التقنية فحسب، وإنما بإيقاظ الوعي بالقوى المعرفية الذاتية كذلك، وتشغيل هذه القوى والتزُّيد منها في مجرى العلم والحياة. فالباحث أو المتعلّم الذي نروم بناء التربية الفكرية لديه هو غاية هذا البناء ووسيلته في الآن نفسه.

- تمكين المتلقّي من تحصيل القدرة على فهم التحديات الفكرية والحضارية المُقارَنة، بعد أن يستوعب دائرته الحضارية ورؤيتها الفكرية، فمن لا يمتلك رؤية فكرية يفهم بها العالم ويفسّر بها الظواهر، تستغرقه الرؤى الأخرى، وتأخذ بيده إلى أغراضها. لهذا صارت التربية الفكرية في حكم الدليل إلى فهم العالم وكيفية العمل فيه.

وإذ أتينا على ذكر الأهداف المراد اجتلابها من هذا البحث، فمن الواجب أن نصرف السعي إلى صوغ معاقد الإشكال، ومحاولة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما مدلول المفردات الأساسية الواردة: مُعوقات التربية الفكرية ولفظ السبيل؟

- ما هي حقيقة الأمور العائقة عن التربية الفكرية وآثارها؟

- أيُّ السبل هو الأكثر ملاءمة للتغلب عليها، وإرشاد التفكير إلى ما يجب فعله كي يتحرّر؟

- وما الذي يجب تعلّمه وتعليمه كي تتحقّق الغايات التي قامت التربية الفكرية لأجل إنجازها؟

لنقل إذن بأن التربية الفكرية هي سعيٌ منهجيٌّ له سماتٌ مخصوصة، تنبني على المعرفة العلمية المترابطة، ويكون غرضها محاسن الأعمال الجزئية والكلية، فهي ليست للنفع الخاص، والفائدة الجزئية، بل يُقصد بها أبدًا المصلحة الكلية، و عمران العباد والبلاد.

والمُعَوَّقات أو العوائق مفردها «عَوَق»، وجاء في معجم «مفردات ألفاظ القرآن» للراغب الأصفهاني أن العائق: هو «الصارف عتًا يُراد من خير ومنه عوائق الدهر، يقال: عاقه وعوقه واعتاقه، قال تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ﴾ [الأحزاب: ١٨] أي: المشبطين الصارفين عن طريق الخير، ورجل عَوَّق وعوقة يعوق الناس عن الخير»^(٣). ويظهر هنا أن العائق لا يكون إلا صارفًا عن دواعي الحق والخير وعن موجباتهما في الأمور الفرعية، مثل تقوية التفكير وتنمية الإرادة مثلاً.

وإذ تقرّر هذا، فإن مُعَوَّقات التربية الفكرية هي جملة الصوارف (المعرفية والعقلية والنفسية والاجتماعية والخلقية) التي تصرف المتعلم عن تحقيق أقصى مطالب التربية الفكرية. وتتميّز بتركبتها وتبادل تأثير الجوانب فيما بينها. فهناك طبيعة التصور المعرفي الكلي أو رؤية العالم، وهناك الأثر النفسي والاجتماعي على التفكير. وهناك إرادة السلطة في تمثيلها لمعيار العلم والحقيقة. وهذه المحددات تتبادل التأثير فيما بينها، فالنفسية (أي الأمراض النفسية) يمنع العقلي من الانطلاق والتفكير، والاجتماعي (ما سنسميه لاحقًا التطعش الثقافي) يرسم صورة للعالم معيارها هو مطالب الجماعة وحدود الجماعة؛ ولذا نجد دومًا تلك التوجيهات في الثقافة الإسلامية بأهمية إعمال الفكر، ووضع الأنساق الإدراكية السائدة ومطالب الجماعة بين قوسين، لأجل المكابدة في فلك التفكير وإصابة الحق والعمل بما يوافق الحق. وإن هذا الأمر لا يكون إلا في إطار فهم للحرية يُقوَّى ويُثَمَّى ملكات الإنسان العقلية والعملية. بمعنى أن حصول الحرية مشروط بإعمال الفكر الذي يتحرّر من الدواعي النفسية والأطر الاجتماعية الضاغطة.

فالمقصود بالتربية الفكرية هو أنها تنمية قوى الإنسان الروحية والعقلية والفكرية والبحثية والتواصلية، وفق منهجية تعليمية يكون غرضها دومًا هو التجديد

(٣) الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣م)، ص ٣٩٥.

والحوار واكتساب معارف جديدة؛ «لأن الفكر يخمد عندما يكرّر بشكل أبدي قول الحقيقة المكتسبة نفسها»^(٤). ولذا أصبحت التربية الفكرية هي الشرط اللازم والفعل المرافق لاستمرارية الفكر في إبداعه واكتشافه، وفي إيجاد حلول لمشكلات الإنسان بدءاً من الجزئي إلى الكلي.

وعند النظر في سبل تحقيق التربية الفكرية، نجد أن كلمة السبيل تتداخل مع مفردات أخرى ذات عائلة مفاهيمية مشتركة، فهي عائلة لأنها تتشابه لكنها لا تتطابق، ولها دور متقارب من حيث الغاية، فهي تبتغي الأخذ باليد إلى الغاية المرجوة. وإذا عُرف هذا، فإنه حقيقاً بنا صرف القول إلى الإقرار بأن الغاية من غير سبيل أو منهج ينير الطريق نحوها، تبقى غاية محجوبة تحتاج إلى المكاشفة والمباحثة، فسقراط في التراث اليوناني لأجل مكاشفته للمفاهيم الكلية (الخير، الفضيلة...) استند إلى سبيل الاستقراء الكلي والتعريف، وأفلاطون لأجل مكاشفة مملكة المثل، طوّر منهج الجدل والمحاورة مع الغير، وأبو حامد الغزالي لم يعثر على مستقره المنهجي إلا عند النور الإلهي الذي يقذفه الله في الصدر بوصفه معياراً للعلم اليقيني. وهكذا دأب الفلاسفة والعلماء في سفرهم المنهجي؛ لأجل وضع معالم المنهج أو السبيل الذي يقود إلى البُغية. فالسبيل إلى التربية الفكرية لا يشقّ عصاً الطاعة كثيراً عن تلك المدلولات التي أوّماناً إليها، فالسبيل هنا ليس وصفاً خالياً من القيمة أو التوجيه نحو الحق، مثل كلمة الطريق مثلاً: «فالسبيل هو أغلب وقوعاً في الخير، ولا يكاد اسم الطريق يراد إلا مُقترناً بوصف. أو إضافة تُخلصه لذلك»^(٥). ويبيّن من هذا أن السبيل يراد به في الغالب المنهج الذي يقود نحو الحق والصواب، والمبني على الدليل أيضاً، من هنا جاء قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُمْ لَيَصَدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ﴾ [الزخرف: ١٠] يعني به طريق الحق؛ لأن اسم الجنس إذا أطلق يختصّ بما هو الحق وعلى ذلك: ﴿فُرُّ السَّبِيلَ يَتَرَهُ﴾ [عبس: ٢٠]^(٦).

(٤) إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة، ترجمة: يوسف تيس، (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٣م)، ص ١٩٣.

(٥) أبو البقاء الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٩٨م)، ص ٤٣٠.

(٦) الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

ومقتضى هذا أن السبيل والقائم عليه هو السابل نحو استكشاف مُعَوَّقات التربية الفكرية، يعني جملة المنطلقات المعرفية والوسائل الإجرائية والسمات الخلقية التي متى التزم بها العقل أمكنه أن يُحقق أقوى تجلٍّ للتربية الفكرية رؤية ومنهجًا وأدبًا. وهكذا، فإن التضمينات الدلالية لكلمة السبيل هي الأوفى لأجل إنجاز فعل التربية الفكرية؛ لأن المفاهيم ليست مجرد أوعية للمعاني الكلية، بل هي أوعية معرفية ولغوية لها أنساقها الإدراكية وأنظمتها اللغوية.

ثانيًا: في طبيعة مُعَوَّقات التربية الفكرية

أشرنا فيما سبق إلى أن مُعَوَّقات التربية الفكرية ليست من جنس واحد، وإنما تتداخل فيها أجناس مترابطة، ومبرر هذا هو الطبيعة التركيبية للقوى الإنسانية والغاية التكاملية في وظائفها، فالقوى الإنسانية لا تنحصر في تحصيل القدرة على التعقل فقط، وإنما في تحصيل القدرة على التعمل^(٧) أيضًا. وإذا كان التعقل يجري اكتسابه بالتفكير والتفكر، فإن التعمل يكون مسلكه بالتخلق، فلا انفصال بين الفكر والأخلاق، والأسلم هو الترابط الحيوي بينهما، فالفكر متى اتصف بالشأن الخلقى اتسعت مداركه وقوي على الرؤية والإبصار، والأخلاق متى تأسست على العلم كانت أرسخ وأصلب.

وإذ عُرف هذا، أي الصلة التلاحمية بين التعقل^(٨) والتخلق، فإن سعينا لا بُدَّ أن يقصد الإبانة عن طبيعة هذه المعوّقات التي تمنع التربية الفكرية أو السابل نحوها من إطلاق حركتها، ولما كانت التربية الفكرية تدور حول قوى الإنسان العاقلة وقواه الخلقية، فلا شك أن العوّق يأتي من هذه المنابت. ولذا وجب علينا إمضاء الحديث إلى جمع هذه المعوّقات، التي تكون مستلزمة - من حيث البنية اللغوية،

(٧) كقولنا: العقل والتعقل، أو: الفكر والتفكر، أو: الصدقة والتصدق؛ لأن فيه جهدًا واستقلالاً في نيل المطلوب. أما العقل والفكر والعمل، فهي مفردات وصفية من غير توجيه.

(٨) يُعرّف الفارابي مفهوم التعقل قائلاً: «هو القدرة على جودة الرؤية واستنباط الأشياء التي هي أجود وأصلح فيما يُعمل ليحصل بها للإنسان خير عظيم في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة». فصول منتزعة، تحقيق: فوزي متري نجار، (بيروت: دار المشرق، ١٤٠٥هـ)، ص ٥٥.

ومن حيث أسلوب العلاج - من الفلسفة ولواحقها في الأجزاء المعرفية الأخرى، مثل: فلسفة التربية، وفلسفة الأخلاق، ومنهج التفكير المنطقي أو النقدي.

١. أمراض النفس^(٩):

يشير المرض هنا في السياق الأخلاقي إلى تغلب الطاقة الحيوية على الإنسان، أو تحكُّم قوى الطبع الإنساني وصعود أبخرة هذا التحكُّم إلى العقل والتفكير، وإذا تحكَّمت قوى الطبع أو الدوافع الحيوية (الدافع الجنسي، الدافع الغذائي، الدافع التملكي، الدافع الغضبي، التمرکز حول الأنا...) في العقل تقلَّص التفكير وانحصر في السُّمَاتِشَة عن حيل لتلبية هذه الدوافع الحيوية التي تحجب العقل والفكر، وتختزل اتساعه في دائرة ضيقة تمنع حركة المعرفة من الانطلاق والإنجاز: «فالحجب التي تُغلف النفس تصرفها عن رؤية الحقيقة، وتُشكِّل عوائق لعقلنا، وتمنعه من الوصول إلى الحق»^(١٠). ولذا فإن أمراض النفس من الأمور العائقة عن التربية الفكرية؛ لأنها تُغلب قيم الجسد الحيوية على حساب قيم العقل المعرفية وقيم الأخلاق الروحية، فتتمة التربية الفكرية لا تنشأ في سُجون الجسد ومطالب الأهواء والشهوات، وإنما تنمو في جوِّ التقوية الوجدانية والتعلُّق السامي بالإيمان الذي يمنح العقل رؤية واسعة إلى الوجود.

ولقد كان رسمُ الطرق نحو الفضائل مقدِّمًا على غيرها عند رجال الأخلاق؛ لأجل إعمال العقل بصفاء وقوة، واعتبروا أن النفس بفطرتها تشاق إلى العلوم والمعارف وتهرب من أفعال الجسم الخاصة به: «وبحسب طلب الإنسان لهذه الفضيلة وحرصه عليها يكون فضله، وهذا الفضل يتزايد بحسب عناية الإنسان

(٩) مدلول لفظ النفس هنا هو المعنى الأخلاقي، يقول أبو حامد الغزالي: «إنه يُراد به [أي معنى النفس] المعنى الجامع لقوَّتي الغضب والشهوة في الإنسان [أو] الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان فيقولون: لا بُدَّ من مجاهدة النفس وكسر شهوتها، وإليها الإشارة بقوله ﷺ: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»». روضة الطالبين وعمدة السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م)، ص ١١٤.

(١٠) سيد حسين نصر، فردوس الحق: الرؤية والوعد الصوفيَّان في التعاليم الصوفية الإسلامية، ترجمة: ناتالي الخوري غريب، (دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١٩م)، ص ١٠٣.

بنفسه وانصرفه عن الأمور العائقة له عن هذا المعنى، بجهد وطاقته، [ولن تحصل لنا هذه الفضائل] إلا بعد أن تُطَهَّر نفوسنا من الرذائل التي هي أضرارها، أعني شهواتها الرديئة الجسمية ونزواتها الفاحشة البهيمية^(١١).

وإذ نقرر هذا، فإن من الجدير بالملاحظة أن أكثر ما كُتِب في علم نفس التراث الفلسفي - خاصة في سياق الثقافة الإسلامية - كان من مقاصده دفع أمراض النفس^(١٢)؛ لكي يقدر العقل على رؤية الموجودات وتعقلها وتحرير تفكيره على مقتضى موجبات العقل، وليس على مقتضى موجبات التخيل أو الهوى. ذلك أن تفكير الإنسان لا يصفو والنفس منجذبة إلى دواعي المتعة والذاتية^(١٣)، وفعل التربة لا تثمر شجرته وخيال القلب جارٍ في أودية الافتراض، سائر خلف التدفق العجيب للمعلومات والصور والإعلانات.

إن الأمراض الجديدة للنفس^(١٤) تتمثل أسبابها الموصلة إليها في تطور

(١١) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق ودراسة: عماد الهلالي، (بغداد، بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١١م)، ص ٢٤٣.

(١٢) لتكوين نظرة منهجية ومعرفية حول جهود الأخلاقيين في الحضارة العربية الإسلامية، ومقارنتها مع مناهج العلاج في علم النفس المعاصر، انظر: علم النفس في التراث الإسلامي، إشراف وتقديم: محمد عثمان نجاتي، وعبد الحليم محمود السيد، (فرجينيا، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م) (ثلاثة أجزاء). وانظر أيضًا:

- فتحي حسن ملكاوي، نصوص من التراث التربوي الإسلامي، الجزء ٣، ضمن سلسلة التراث التربوي الإسلامي، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٨م).

- جون غريش، العيش بالفلسف (التجربة الفلسفية/ الرياضات الروحية/ علاجات النفس)، ترجمة: محمد شوقي الزين، (المغرب، بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٩م).

- الفكر الأخلاقي العربي، نصوص اختارها وقدم لها: ماجد فخري، (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م).

(١٣) يقول ابن عربي: «وينبغي لمن يطلب التمام أن يعلم أنه لا سبيل له إلى بلوغ غرضه ما دامت اللذة مستحسنة، والشهوة مستحبة، وهذه الحال صعبة جدًا»، انظر: تهذيب الأخلاق، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، (القاهرة: دار الفكر، د. ت)، ص ٥٦. ويقول ابن خلدون أيضًا: «الرذائل عائقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمية وألوانها»، المقدمة، اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي، (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع)، ص ٥٩٣.

(١٤) الأمراض الجديدة للنفس Les Nouvelles Maladies de l'âme هو عنوان للكاتبة «جوليا كريستيفا»، =

الوسائل التي تُطلق للنفس أقصى مطالبها المُتعبة والرجسية؛ فلم تُعد تعطي -أي ثورة الإعلام والاتصال- قيمةً كبيرةً لأساليب التحريم أو المنع، أو التوجيهات المثالية نحو أهمية التعلُّم وبناء التفكير، أو أهمية امتلاك الأساليب البحثية لتقوية الوعي والعقل، والارتقاء بالمجتمع. لقد باتت النفس أشد ميلًا إلى حب الظهور تلبيةً للمُتَع الشخصية. ومعلوم أن النزوع الفردي يمنع التواصل الاجتماعي الذي هو روح التكوين العلمي والبحثي، فالجامعة بوصفها مؤسسة تعليمية لا تُوصِل المعرفة بطريقة آلية باردة، بل إنها الحُضن الذي يتشرب منه الباحث أو الطالب القيم الخُلقية والعلمية والتواصلية. ومقتضى هذا أن التربية الفكرية كي تتحقق، فلا بُدَّ لها أن تكون على وعي بالآثار السلبية لأمراض النفس التي تحول دون بلوغ المقاصد العلمية والمنهجية والسلوكية. وما أصبح يُعرف اليوم بالتعليم السُمُوجَه بالقيم **Education Oriented Value** ما هو إلا أمانة على زيادة الوعي بالدور الأخلاقي للتعليم؛ لأن الغرض من التربية الفكرية ليس فقط تنمية قوى التعقل في الإنسان، مثل: الذكاء وسرعة الفهم وصفاء الذهن وسهولة التعلُّم والإبداع وغيرها، وإنما حمل النفس على الفعل الأخلاقي؛ إذ لا يمكن أن يكون الحال النفسي منفردًا والحال الاجتماعي ممزقًا وتحقق تربية فكرية مشمرة.

وأمام هذا الأثر البين لأمراض النفس في التربية الفكرية لا بُدَّ من الإقرار بأن «الذكاء يتبع دائمًا حالة النفس، فإذا فَقَدَت النفس صفاءها فَقَدَ الذكاء عمقه»^(١٥). والتربية الفكرية الجديرة ببناء الإنسان في ظل التحديات الفكرية والأخلاقية الحالية، تحقيقٌ بها مكاشفة هذه الأمراض النفسية، وتنقية النفس منها ليكون

= تحاول من خلاله الإبانة عن مقدرة التحليل النفسي على التصدي للأزمات النفسية المعاصرة: تعاطي المخدرات، الاضطرابات النفسية- الجسدية، وتطرح ثلاثة أسئلة: هل لدينا نفس؟ هل هذه النفس ما تزال قادرة على الثورة؟ لماذا يستطيع التحليل النفسي أن يكون شكلًا جديدًا للأمل؟ انظر مقالاتها: أمراض النفس الجديدة، ضمن كتاب: القيم إلى أين، جيروم بندي وآخرون، ترجمة: زهيدة درويش، جان جبور، (تونس: بيت الحكمة، ٢٠١٠م)، ص ٤٥١. علمًا بأن جوليا كريستيفا قد باتت أبحاثها تتركز حول التحليل النفسي، ومن قبل كانت تتركز حول مسائل النقد الأدبي.

(١٥) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦م)، ص ٨٤، ٨٦.

الاستعدادُ العقلي والفكري في الإنسان قادراً على الجولان بحرية في موضوعاته، ومعرفة هياكلها التكوينية، ورسم منهج الاستفادة منها والانتفاع بخيراتها.

٢. التطبُّع الثقافي والصناعي:

إن بنية الثقافة ذات تكوين جيولوجي تراكمي، وكل طبقة من هذه الطبقات تؤثر في البنية النفسية للإنسان؛ ولذا عُذَّت الثقافة المحيط الذي يمتصُّ منه الشخص سائر خصائصه التي تجعل منه إنساناً، فالثقافة هي سمة الإنسان الروحية التي يقرأ بها الوجود الذاتي والوجود العام. إلا أن الثقافة التي تطبع الوعي والسلوك بطابعها الخاص قد تقوم بتحويل الخصائص الإنسانية إلى نموذج متطبّع مع القوالب والمذاهب الفكرية، وهذا ما يمكن أن نُسَمِّيه بـ«الاعتداء بالآثار»^(١٦) أو التطبُّع الثقافي، الذي يقضي بأن الروح الثقافية لا تتشربها الفلسفة الطبيعية أو ثقافة الجمهور فقط، وإنما يتشربها أهل الفلسفة الصناعية أو ثقافة المفاهيم والاصطلاحات. ونحن هنا لا نريد أن نندارس هذا الأمر أو أن نشعّب في مسائله، وإنما نريد أن نصرف السعي إلى الأثر الكبير للتطبُّع الثقافي الذي يحول بينه وبين التربية الفكرية، وبناء عالم الأفكار في سياق تحديات حضارية مخصصة.

إن «الاعتداء بالآثار» أو التطبُّع الثقافي نظام من الأوامر والنواهي، سمّته هي توجيه العقول والسلوكيات نحو أهداف مخصصة، ويتبَّع الأساليب التي تجعلها -أي الأوامر والنواهي- تحافظ على البنى الثقافية الثابتة في المجتمع، وتُعاند أية جهود نقدية للبنى الفكرية أو الهيئات الأخلاقية، وفي هذا يقول إدغار موران: «يضمن التطبُّع ثبات البنى التي تحكم وتنظم المعرفة، والتي تضمن بدورها التطبُّع والتطبيع، وبذلك فإن دوام أساليب المعرفة والحقائق القائمة تستجيب للتصيرورات الثقافية لإعادة الإنتاج: تنتج الثقافة أساليب المعرفة لدى أفراد هذه الثقافة، وهؤلاء يعيدون بواسطة أسلوب معرفتهم إنتاج الثقافة التي تنتج هذه الأساليب في المعرفة. تتقوى الاعتقادات المفروضة بواسطة الإيمان الذي تُحدِّثه، فيُعاد بذلك إنتاج

(١٦) تفكّر في قول الله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا مُبْرَأَةً عَلَىٰ آمْنٍ وَلَآ عَلَىٰ ءَالِهِمْ تَهْتَدُونَ﴾، [الزخرف: ٢٢].

المعارف، ليس هذا فقط بل البنى والأساليب التي تحدد ثبات المعارف أيضًا»^(١٧). ونظرًا لهذا الأثر الجلي للتطبيع الثقافي، فقد اشترط فلاسفة العلم ما أسموه بأهمية «التحرُّر من الأصنام» لإمكان تأسيس التفكير العلمي. ولا تعني فقط الصنم الحسي المعبود، وإنما أصنام القبيلة (الخاصة بالمجتمع)، وأصنام الكهف (الخاصة بالتربية)، وأصنام السوق (الناشئة عن أوهام اللغة)، وأصنام المسرح (الناشئة عن التراث)^(١٨). فالثقافة الاجتماعية وأساليب التنشئة التربوية، وأغاليط اللغة والموروث الثقافي، هي أمور عاتقة عن إحداث التحويل في التفكير، وتدريب العقل على قيم التفكير المنهجي المتين. وإذا كان فرنسيس بيكون قد أبصر أن هذه الأصنام عاتقة عن إحداث الثورة العلمية، وأن دور المعرفة هو إحداث التحرُّر من ثقلها، فإننا في سياق أغراض بحثنا حقيقٌ بنا التوقُّف عند نمط آخر من التطبيع الفكري خاص بالجهود الثقافية التي تهدف إلى إصلاح مناهج التفكير؛ لاستعادة القوة الإبداعية وحركة العمارة في العالم الإسلامي. ونقصد هنا التطبيع الحركي، أو فكر الحركة الذي يقابل حركة الفكر، ويُقصد هنا بفكر الحركة تلك المبادئ الفكرية والكليات الحركية التي نجدها تُمثل دليل عمل وخارطة طريق لممارسة الفعل الإصلاحي في المجتمع، ويكون غرضها هو تقويم أحوال المجتمع، والأخذ بيده نحو الخيرية والإيجابية والصلاح. وهي ليست مبادئ أو كليات مجردة، وإنما هي معايير في الرؤية والمنهج، تنصف في الغالب بالرؤية الماثلة إلى تمثل الذات بوصفها الشاهد الأمثل على الحقيقة.

ولقد كانت هذه النظرة منبع تشكُّل التطبيع الحركي الذي يتحرَّك نحو حفظ مبادئها وكلياتها، بحيث كَوَّنت سياقًا فكريًا وحركيًا حولها، وكانت النتيجة هي التآكل الداخلي والتصلُّب الفكري، ومن ثَمَّ العجز عن مواكبة المطالب الحيوية للمجتمعات. وأمام هذا فعندما «تسبق الحركة الفكرَ ويُقيَّد فكرُ الحركة حركة الفكر، يُخشى أن يكون ذلك مقدمةً للبحث عن المبررات والمسوغات والحجج،

(١٧) إدغار موران، المنهج، معرفة المعرفة: الأفكار، مرجع سابق، ص ٢٦٨.

(١٨) فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة: عادل مصطفى،

(مصر: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م)، ص ٢٨-٣١.

وتضطر الحركة إلى البقاء في موقع ردود الفعل، وانتظار وقوع الأحداث والتيه في تفسيرها، والارتهاق إلى لون من الفكر يكون طارداً للكفاءات الفكرية من الألوان الأخرى، وتتجمد الحركة في موقع الاستهلاك الذي يستنزف ما لديها، فتضطر إلى الاستيراد والتبعية، وتقع في برائن التخبط والاضطراب»^(١٩).

إن فكر الحركة أو التطييع الثقافي أو الاقتداء بالآثار مُعيق عنيد لمشروع التربية الفكرية، فهو كالحُجُب التي تمنع دخول النور إلى عقل الإنسان؛ لأجل أن تتيقظ فيه القوى العقلية والإرادية الكامنة^(٢٠)، وهنا يجب الإقرار بأنه لا معنى للهويات الجماعية التي تحجب القوى الفطرية في الإنسان، فالهوية الإنسانية ليست ثقافية أو جماعية إلا من جهة التعددية الثقافية، والتفكير في كيفية التدبير الأخلاقي لها، «ولذلك كان من أهم مقاصد القرآن الكريم حرصه على أن يستل هذا الإنسان من تعصبه لثراث تلك الجماعة، ومن انعقاد قلبه وعقله على ما اكتسبه من ذلك التراث. كان هذا المقصد من أهم ما غلب على مخاطبته لمختلف الأقسام البشرية التاريخية التي قصّها علينا القرآن في قصص الأولين التي كوّرها علينا مراراً في سور كثيرة»^(٢١).

وإذ عُرف هذا، فإننا جُدراء بأن نصرف القول إلى أن القرآن الكريم يخاطب الإنسان دوماً بأن مناط المسؤولية هو إعمال وسائل المعرفة (السمع والبصر والفؤاد)، في عوالم النفس وعوالم الموجودات، وكأن هذا التوجيه نحو إعمال ملكة السمع بكل ما تعنيه من إعمال الذاكرة التاريخية نحو حركة الحضارات في التاريخ، ونحو إعمال البصر بكل قوته لاستكشاف عوالم الوجود المشهودة، وإعمال الفؤاد الذي يعي المعرفة ويربط بطريقة عقلية بين مكاسب السمع

(١٩) فتحي حسن ملكاوي، البناء الفكري: مفهومه مستوياته وخرائطه، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٥م)، ص ١٠٧.

(٢٠) يقول باولو فيريري: «عندما يكون التعليم في خدمة الطبقة المهيمنة، فإنه لن يؤدي إلى تكوين التفكير النقدي والجدلي، وبدلاً من ذلك فإنه سوف يعمل على إثارة الفكر المتهافت عن العالم». تربية القلب: في مواجهة الليبرالية الجديدة، ترجمة: سامي محمد نصار، (مصر: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٧م)، ص ٧١.

(٢١) علي عيسى عثمان، لماذا الإسلام وكيف؟، (الأردن: دار النفائس، ١٩٩٨م)، ص ١٨-١٩.

ومكاسب البصر، لإنشاء النظام المعرفي التكاملي بوصفه النموذج الأمثل نحو الفعل في التاريخ. ولقد كان هذا التوجيه القرآني لأجل رسم معالم في التربية الفكرية، والتقوية لملاكات الإنسان العقلية والروحية والعقلية والنفسية في نسق تكاملي بين مصادر المعرفة وأدواتها.

وَسَمَّ نوع آخر من التطبُّع لا يقلُّ تعطيلاً أو تكييلاً لإنجاز التربية الفكرية عن التطبُّع الثقافي، الذي هو من صميم الفلسفة الطبيعية؛ لأنه آتٍ من عوالم الفلسفة الصناعية وسمات المفاهيم والاصطلاحات، ونقصه به الآثار التي تركها تعاليم المنطق والعلوم في تفكير الإنسان، فهي وإن كانت من أمارات إعمال الفكر في الأشياء والظفر بثمرات منهجية في الفكر والعلم، إلا أن الثُّخمة منها قد تحوّل دون إِبصار الحقيقة بوصفها أفقاً مفتوحاً ومستمرّاً ومنفتحاً. وقد استطاع ابنُ خلدون أن يلحظ هذا النوع من التطبُّع في الفصل السابع والثلاثين من الباب السادس، من المقدمة، تحت عنوان: «في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته»، من خلال عنوان فرعي هو: «الفكر الإنساني»، ففي هذا المبحث يحاجج ابن خلدون عن صلاحية الاستناد إلى معيار الطبيعة الفكرية الأصلية التي فطر الله بها الإنسان في تصيّد الإمام الأوسط (الحد الأوسط) في العلوم^(٢٢)، ثم شرع بعد ذلك في بناء تقابل منهجي بين الفطرة الفكرية الأصلية وبين الصناعة المنطقية ومباحث الألفاظ والمفاهيم. فالصناعة المنطقية ليست شيئاً متميزاً وفاقاً عن الفكر الإنساني كما فطره الله على أصله، إن هي إلا تصرف في تلك الطاقة الفطرية الأصلية، وترتيب لمسائلها، وصوغ لها في حدود وألفاظ مخصوصة. «ولذلك تجد كثيراً من فحول النظّار في الخليفة يحصلون على المطالب في العلوم دون علم صناعة المنطق، ولا سيّما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله تعالى، فإن ذلك أعظم معنى، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها فتتفضي بهم بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه»^(٢٣).

(٢٢) للاستزادة التحليلية انظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوّن العقلي، (المغرب، بيروت:

المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م)، فصل (طبيعة الاستدلال في النصّ الخلدوني)، ص ٣٨٧-٣٩٢.

(٢٣) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٦١٢.

فالصناعة المنطقية ومناهج العلوم الموضوعية قد تكون حُجَبًا فكرية ونفسية تمنع انطلاق الفطرة الفكرية وجولانها في الموضوعات. ولهذا الأمر عائد ابنُ تيمية المنطق اليوناني، وقُلِّل من قيمته المنهجية، ليس تشهياً أو تحكماً، وإنما لكون الصناعة المنطقية تحبس فطرة الفكر في حدودها وقياساتها التي لا تضيف معرفة جديدة، وهنا يقول ابن تيمية: «كنت دائماً أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد، ولكن كنتُ أحسب أن قضاياها صادقة لما رأينا من صدق كثير منها، ثم تبين لي بعد ذلك خطأ طائفة من قضاياها... مثل ما ذكروه من حُضُر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانية، بل ما ذكروه من الحدود التي بها تُعرف التصورات، بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينية»^(٢٤).

يتبين لنا -إذن- سُقم التطبع الثقافي والصناعات الفكرية^(٢٥) ودورهما في إضعاف القوى الفكرية في الإنسان، وإضعاف وجه استعمال الفكر في المصالح الإنسانية، فالأنظار الفكرية والأقيسة المنطقية ليست معايير كلية لوزن الأفكار والأفعال، وإنما هي اجتهادات إنسانية مرتبطة بتاريخها وسياقاتها. ومن ثَمَّ فإن الفكر الذي يحوي داخله العلم ويكون جالباً للمصالح، دارتاً للمفاسد، ومسافراً مع حركة العمارة المتبدلة في طبائعها- هو الفكر المنشود حقاً. كما يجدر صرف القول إلى أن الاعتراض على الثقة المفرطة في المنطق لا يستلزم التقوُّل عليه، أو نفي دوره الإجرائي رأساً، وإنما تنظر إليه مطالب الترية الفكرية بوصفه آلة، ومعلوم أن العلوم الآلية «لا يُوسَّع فيها الكلام ولا تُفَرِّع المسائل؛ لأن ذلك يخرج بها عن المقصود، إذ المقصود منها أنها ما هي إلا آلة لا غير»^(٢٦). فضلاً عن أن الآلات أو الأدوات تتجدد بتجدد العلوم، ونحن في مباحث المنطق اليوم أمام أدوات المنطق الرياضي

(٢٤) ابن تيمية، مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان (جهد القريحة في تجريد النصيحة)، اختصره: جلال الدين السيوطي، في كتاب: وائل حلاق، ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، ترجمة: عمرو يسوي، (بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد، ناشرون، ٢٠١٩م) ص ١٤٤-١٤٥.

(٢٥) وتعني احتراف علم من العلوم والتمكُّن فيه، فالنحو صناعة، والمنطق صناعة، والتعليم صناعة، وهي كلمة عزيزة على قلب ابن خلدون، وفيرة الاستخدام في مقدمته.

(٢٦) ابن خلدون، المقدمة، (الباب السادس) الفصل الثامن والثلاثون مرجع سابق، ص ٦١٣.

وعلوم اللسانيات ومباحث الحجاج وعلم الأفكار وتاريخ الفكر والمكاسب الجديدة لعلوم النفس والإناسة. والتربية الفكرية من لوازمها في المنهج أن تستمد منها، فهي الأخلق بتجديد القوى العقلية وتوجيهها نحو قيم العمران.

٣. أمراض التفكير:

إن التربية الفكرية ليست علمًا نظريًا متعاليًا، أو تخصصًا باردًا لا يدفع بالإرادة إلى الفعل والتأثير في الذات والمجتمع أو الأثر في العالم؛ ذلك أن ميزة الفكر الأساسية - فضلًا عن احتوائه السُّقُوم العلمي - هي ترابطه مع حركة الإنسان ذاتيًا وموضوعيًا وفكريًا وعمليًا؛ إذ الفكر الذي لا يُقَوِّي وعي الذات، ولا يُغَيِّر الأنماط السلوكية السائدة، هو فكر مقطوع عن المصلحة الإنسانية. والتربية الفكرية كي تتحقق بهذه الإجرائية التكاملية بين مطالب النظر ومطالب العمل، فلا بُدَّ لها أن تتجاوز العائق المنهجي في طبيعة المعارف والأفكار التي يراد لها أن تكون هي الوسيلة الفاعلة. هذا العائق أت من حال التعقيد والتشابك في منظومات الأفكار، وفي سيرورة الواقع الثقافي المتعدد الأبعاد؛ وسمة الجهود السائدة في التربية الفكرية أنها لم تُول أهمية معتبرة لهذا الأمر، فقد سادت الأساليب الاختزالية والتبسيطية: اختزال مشكلات الواقع المُركَّبة في مسألة عامَّة، هي الانحراف عن الفضائل الخُلُقِيَّة من غير تساؤل عن علَّة هذا الانحراف، وتبسيط العلاج بأهمية التكوين في العلوم التقليدية من غير تفكير في مكاشفة تاريخيتها. فتشكَّل بموجب هذا المنظور نمط من التربية الفكرية لا يُعَلِّم الترابط والتداخل في قضايا الإنسان، بل يُعَلِّم التجزئة والفصل بين المعارف، ومن ثَمَّ العجز عن تنظيم المعرفة، وتفويت الفهم الصحيح لمنهج التربية وكيفية إعانة الإنسان على تقوية قواه الفكرية: «إنها الرؤية المقطَّعة والمُبَعَثرة والآلية والاختزالية والعازلة التي تقوم بتشتيت مركَّب العالم إلى قطع مفصولة عن بعضها بعضًا، وتجزئ المشاكل، وفصل ما هو مرتبط، وإضفاء الطابع الأحادي على المتعدد الأبعاد. إنها رؤية قصيرة النظر، غالبًا ما تتحوَّل إلى رؤية عمياء. فهي تقتل في المهد إمكانات الفهم والتأمل، وتقلل من فرص بناء الأحكام السديدة أو الرؤى بعيدة النظر»^(٢٧).

(٢٧) إدغار موران، تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة: عزيز لزرق ومنير المعجوجي، (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٢م)، ص ٤١.

لقد أورثت التربية الفكرية التبسيطية والاختزالية جملةً من الظواهر الفكرية، التي هي أمور عاتقة عن التحقق بالصورة النموذجية للتربية الفكرية، منها: التفكير التجزيئي الذي يكون صاحبه مصاباً بمرض عمى الألوان، فهو يرى بلون واحد، أو لا يقدّر على التمييز بين الألوان^(٢٨)، ويُخضع ظواهر الواقع المركبة إلى عامل واحد، كمن يرى أن مضمون التربية الفكرية لن يكون إلا قواعد النحو أو أصول الفقه أو علم الكلام، أو أن تكون معطيات علم النفس هي العلوم المثلى والنماذج المعيارية في التفكير. ومنها: التفكير الساكن، أي ذلك الذي يكون مُستتبّاً من الذات العارفة فقط، ولا يتعدّى جهدها إلى مكابدة حركة الإنسان في الواقع المعيش، فالتربية الفكرية تنغياً الارتفاع بالواقع المعيش المتحرك إلى المرافق المطلوبة، بينما مواطن التفكير الساكن هي الألفاظ والعبارات وتشقيقات الكلام. ومنها: التفكير التقابلي^(٢٩)، ومعناه توجيه الوعي إلى المقابلة بالضد، فإذا كان تفكير الغرب مادياً، ومنظوماته التربوية مادية، فلا بُدَّ أن يكون تعليمنا روحياً خالصاً، وعمل التربية الفكرية هو الانحصار في تزكية ذات الإنسان من غير عناية بعلوم العمران مثلاً، وإذا كانت التربية الغربية تتمركز حول المهنة النفعية أو تعليم المهارة، فإن المنفعة في مناهجنا التربوية يجب أن تكون هامشية، ومقصودنا هو الفضيلة فقط، فالتفكير التقابلي لا يفكر أو يُكابد الفكرة، إنما ينفي من يفكر أمامه عن طريق رؤيته بالصورة المقلوبة، فإذا كان الآخر إثباتياً، فأنا يجب أن أكون ناقياً. وهكذا يُشوش التفكير التقابلي على الوعي الكلي والتفكير المفتوح^(٣٠).

(٢٨) يقول إدغار موران: «تكتن الباطولوجيا (الأمراض) الحديثة للفكر في التبسيط الفائق الذي يُعمي الأبصار عن رؤية تعقيد الواقع»، انظر: الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركّب، ترجمة: أحمد القصور ومدير الحجوجي، (المغرب: دار توفال، ٢٠٠٤م)، ص ١٩.

(٢٩) يُسمى أيضاً بـ«عقلية اللونين الأبيض والأسود» Black and White Thinking، وهي العقلية التي تُصنّف كل حالة كمثل على أحد نقيضين متطرفين، بينما يوجد في الواقع طائفة من المواقف الوسيطة الممكنة بين هذين الطرفين، وهي من صور الثنائية الزائفة، ويقع المرء في التفكير بطريقة الأبيض والأسود حين يحاول أن يُكيّف العالم حسب تصنيفاته المسبقة البسيطة. انظر: نايجل واربرتون، التفكير من الألف إلى الياء، ترجمة: هالة عباس، أسامة عباس، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨م)، ص ٢٩. وفي مباحث المنطق يطلق عليه «تضاد المتقابلات».

(٣٠) من أمثلة التفكير التقابلي في الأبحاث التربوية المعاصرة ما رسمه المرحوم ماجد هرسان =

وَتَمَّ أَيْضًا التَّفَكِيرُ الْإِنْبَائِي^(٣١): وَنَقْصَدُ بِهِ التَّوَهُّمَ بِجَاهِزِيَةِ الْأَفْكَارِ وَالْإِجَابَاتِ عَنْ أَسْئَلَةِ زَمَانِنَا الْمُعَقَّدِ، أَوْ أَنَّ الشَّخْصِيَّةَ الْمَرْجِعِيَّةَ -عَالَمًا أَوْ مُتَخَصِّصًا أَوْ فِيلْسُوفًا- هِيَ مَنْ تَنْوِبُ عَنَّا فِي التَّفَكِيرِ وَرَسْمِ سُبُلِ الْإِصْلَاحِ^(٣٢)، أَوْ أَنَّ قِطَاعًا مِنْ قِطَاعَاتِ التَّرَاثِ هُوَ الَّذِي يَجِبُ اسْتِدْعَاؤُهُ لِإِصْلَاحِ التَّفَكِيرِ، فَالتَّفَكِيرُ الْإِنْبَائِي لَا يَبْحَثُ إِلَّا فِي أَفْكَارِ الْأَشْخَاصِ أَوْ الْبَرَامِجِ الْجَاهِزَةِ مِنْ غَيْرِ تَحْرِيكِ الْقُدْرَةِ عَلَى الْمُبَادَرَةِ الَّتِي عَمَادُهَا النَّظَرِيُّ الْاجْتِهَادُ الْفِكْرِيُّ، وَعَمَادُهَا الْخُلُقِيُّ الْجِهَادُ الْإِرَادِيُّ.

وَإِذْ نؤكد عَلَى أَهْمِيَةِ الْوَعْيِ بِالْجَوَانِبِ الْمَعْطَلَةِ لِلْبِنَاءِ فِي التَّرْبِيَةِ الْفِكْرِيَّةِ، فَإِنَّا لَا نَنْفِي الْقِيَمَةَ التَّحْلِيلِيَّةَ لِلتَّفَكِيرِ التَّجْزِئِيِّ أَوْ السَّاكِنِ أَوْ التَّقَابِلِيِّ أَوْ الْإِنْبَائِيِّ. فَلكُلِّ

■ الْكِلَانِي فِي كِتَابِهِ «أَهْدَافُ التَّرْبِيَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ»، عِنْدَمَا كَانَ يَصُدِّدُ الْكَلَامَ عَنْ مَنَهِجِ التَّفَكِيرِ السَّلِيمِ، حَيْثُ قَابِلٌ بَيْنَ التَّفَكِيرِ التَّجْدِيدِيِّ وَالتَّفَكِيرِ التَّقْلِيدِيِّ، بَيْنَمَا التَّجْدِيدُ لَيْسَ يَخْلُو مِنَ التَّقْلِيدِ، وَالتَّجَاوُزُ لَيْسَ قِطِيعَةً فَاصِلَةً مَعَ التَّقْلِيدِ، فَالتَّجْدِيدُ فِكْرِيًّا يُعْطَى نَفْسٌ جَدِيدٌ لِلْمُوروثِ وَلَيْسَ تَفْتِيحًا لَهُ، وَمِنْ النَّاحِيَةِ التَّرْبَوِيَّةِ لَا بُدَّ لِلْبَاحِثِ أَنْ يَقْلُدَ عَالَمًا أَوْ مَجْتَهِدًا، ثُمَّ يَنْفَصِلَ عَنْهُ بِاجْتِهَادِهِ الْخَاصِّ. وَأُورِدَ الْكِلَانِيُّ أَيْضًا تَقَابُلًا بَيْنَ التَّفَكِيرِ الشَّامِلِ بِدَلِّ التَّفَكِيرِ التَّجْزِئِيِّ، فَالتَّفَكِيرُ التَّجْزِئِيُّ لَهُ دَوْرٌ تَحْلِيلِيٌّ، وَالاعتِرَاضُ هُوَ فِي إِبْقَاءِ الْعَقْلِ ضَمْنَ هَذَا الْمَسْتَوَى، وَلَيْسَ تَجَاوُزَهُ بِلُغَةِ الْبِدَائِلِ إِلَى التَّفَكِيرِ الشَّامِلِ؛ لِأَنَّ الْجُزْءَ يَحْمِلُ سِمَاتِ الْكُلِّ كَمَا تَحْمِلُ الْخَلِيَّةُ الْجُزْئِيَّةُ كَافَّةَ الْخُصَائِصِ الْبَيُولُوجِيَّةِ لِلْإِنْسَانِ، وَالْوَحْدَةُ الْفِكْرِيَّةُ تَحْمِلُ أَيْضًا سِمَاتِ مَنْظُومَةِ الْأَفْكَارِ الْكُلِّيَّةِ. وَثَمَّةُ أَيْضًا تَقَابُلٌ آخَرُ أَوْرَدَهُ الْكِلَانِيُّ غَيْرَ مُتَّحٍ، بَيْنَ التَّفَكِيرِ الْفَرْدِيِّ وَالتَّفَكِيرِ الْجَمَاعِيِّ؛ لِأَنَّ الْجَمَاعِيَّةَ وَسِيلَةُ تَرْبَوِيَّةٍ تَقُومُ عَلَى التَّحَاوُرِ وَإِذْكَاءِ التَّفَكِيرِ، وَلَيْسَتْ الْمَسْأَلَةُ بَيْنَ الْفَرْدِيِّ وَالْجَمَاعِيِّ، فَثَمَّةُ -كَمَا يَقْرَرُ عُلَمَاءُ النَّفْسِ- التَّفَاكُرُ الثَّنَائِيُّ، الَّذِي يَسْتَنْدُ إِلَى خَبْرَتَيْنِ لِمُنَاقَشَةِ الْمَوْضُوعِ. انْظُرْ كِتَابَهُ: أَهْدَافُ التَّرْبِيَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، (الإِمَارَاتُ الْعَرَبِيَّةُ الْمُتَّحِدَةُ، دَارُ الْقَلَمِ، ٢٠٠٥م)، ص ٦٢، ٧٢.

(٣١) يَقُولُ طَه جَابِرُ الْعُلَوَانِي: «وَإِنْ اسْتَمَرَّ الْبَحْثُ فِي التَّرَاثِ وَالْعَمَلِ عَلَى اسْتِنْهَاضِهِ لِنُوبِ عَنَّا فِي الْإِجَابَةِ عَنْ أَسْئَلَةِ عَصْرِنَا، فَلَنْ يُؤَدِّيَ بِنَا إِلَّا إِلَى نَوْعٍ مِنَ الْقُشَلِ، وَقَدْ يَجْعَلُ الطَّرِيقَ سَالِكَةً بِأَبْنَانِنَا بِاتِّجَاهِ الْأَفْكَارِ الْوَضِيعَةِ وَالْعِلْمَانِيَّةِ، وَالنَّظَرُ إِلَى مَقُولَاتِنَا بِأَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْحُلُّ، وَأَنَّهُ صَالِحٌ لِكُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ، وَأَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى إِعَادَةِ صِيَاعَةِ الْحَيَاةِ، هَذِهِ الْأَطْرُوحَاتُ كُلُّهَا سَوْفَ يُنْظَرُ إِلَيْهَا عَلَى أَنَّهَا أَطْرُوحَاتٌ تَحْرِيفِيَّةٌ، وَغَيْرُ عَمَلِيَّةٍ». انْظُرْ: تَطْوِيرُ الْمَنَهِجِ الْمَقَاصِدِيِّ عِنْدَ الْمَعَاصِرِينَ: مَدْرَسَةُ مَعَ الشَّيْخِ طَه جَابِرِ الْعُلَوَانِي، حَوَارِ: زَيْنُ الْعُلَوَانِي، (أَمْرِيكََا: هِرْتَدَن، الْمَعْهَدُ الْعَالَمِيُّ لِلْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ، ٢٠١١م)، ص ٢٢.

(٣٢) الْمَثَالُ عَلَى هَذَا الْمَنْحَى الْفِكْرِيِّ هُوَ ظَاهِرَةُ الرُّشْدِيَّةِ الْمَعَاصِرَةِ الَّتِي يَرِيدُ الْبَعْضُ أَنْ تَنْوِبَ عَنْهَا فِي الْإِجَابَةِ عَنْ أَسْئَلَةِ حَيَاتِنَا الْمَعْقَدَةِ، بِاعْتِبَارِ أَنَّ التَّفَكِيرَ الرُّشْدِيَّ هُوَ الشَّاهِدُ الْأَمْتَلُ وَالْفَلَسَفَةُ النَّمُودَجِيَّةُ وَالْمَنَهِجُ الْأَقْدَرُ عَلَى التَّصْدِيقِ لَمَّا يَعْتَبَرُ عَقْلًا جَامِدًا، وَغَيْرُ مُنْفَتِحٍ عَلَى الْفِكْرِ الْفَلَسْفِيِّ الْعَقْلَانِيِّ

قدرته التفسيرية السياقية والمحدودة في الآن نفسه؛ لأن إنجاح التربية الفكرية موقوفٌ على استحضار الرؤية الكلية والتفكير المتحرك والتفكير الجدلي، والعقل الاجتهادي في إطار نسق مفتوح مترابط، وهذا التمييز لا يعني الفصل، بل يعني تلك الحوارية التبادلية بين أنماط من التفكير هي عينها ذات مبدأ واحد، هو وحدة المعرفة وتركيبية السبل نحو الحقيقة.

وإذ أتينا على ذكر السمات التي تتصل بمُعَوَّقات التربية الفكرية، وأحببنا أن نجعل منها مقدمة لما هو غرضنا، فمن الواجب أن نقتصر عليها، ونصرف السعي إلى مقصودنا من الترياق الأفضل لهذه المعوقات، وأن نبداً بذكر سبل التغلب عليها والوسائل الممكنة لأجل ذلك.

ثالثاً: سبل التغلب على مُعَوَّقات التربية الفكرية

بما أننا وضعنا في القسم الأول تقصيًّا للأمور العائقة عن التربية الفكرية (أمراض النفس، التطبع الثقافي والصناعي، أمراض التفكير)، وكان القانون الأخلاقي يقضي بأن «مبدأ وصال الأحسن هجران الأقيح، ومنشأ الرأي الأقوم هجران الأرذل»^(٣٣)، فإننا جُدرنا بأن نصرف القول إلى ذكر مرافق العلاج، وسبل التغلب على العوائق، ولما كانت المعوقات التي ذكرنا، فالأحرى أن نرصد أساليب العلاج التي تُحرِّر التربية من هذه الحُجب والأغشية التي أعمت الأبصار عن رؤية المعاني والحقائق، ولا بُدَّ من الإقرار بأن سبل التغلب عليها (أي على عوائق التربية الفكرية) ليست وقتاً محدداً من الفطنة والتيقظ، بل هي جُهد دائم ومكابدة روحية لا ترسخ وتثبت إلا بحمل النفس على تعمُّل الفضائل الفكرية والخلقية، بأن تكون في هيئة صورة راسخة تصدر عنها الأفعال القلبية والقالية على حد سواء؛ لأن «النشاط المعرفي إذا ازدادت قوته أصبح دافعاً **Motive** للسلوك، وإذا قام الفرد

(٣٣) أبو الحسن الأمثل والفلسفة النموذجية والمنهج الأقدر على التصدي لما يعتبر عقلاً جامداً، وغير مفتوح على الفكر الفلسفي العقلاني العامري، النسك العقلي والتصوف المُلَي، ضمن كتاب رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، دراسة ونصوص: سحبان خليفات، (الأردن: منشورات الجامعة الأردنية، ١٩٨٨م)، ص ٤٧٦.

بهذا السلوك المدفوع وكرّره فإن الأفكار الداخلية حيثئذ تكتسب القدرة على الإتيان بهذه الأعمال بطريقة تلقائية حتى تصبح عادة متأصلة... فعلم النفس المعرفي يؤكد على أن ما يفكر فيه الإنسان ويشعر به وينفعل له ويذكره على المستوى الشعوري، هو الذي يُشكّل تصوراتهِ للحياة ويصوغ عقائده وقيمه ويوجّه تصرفاته الخارجية السوية منها والشاذة^(٣٤). وإذا تعيّنَت هذه القيمة الفاصلة لشكل التفكير، فإن المُفاتشة عن سُبُل التغلّب عليها، وإطلاق طاقة الفكر من قيد الأمور العائقة عن البناء هي ما نروم الإشارة إليه؛ لذا يتعيّن العلاج وفقاً لما يلي:

١. أخلاق الروح لعلاج أمراض النفس:

إذا كانت أمراض النفس أو فساد قدرة الإنسان في أخلاقه تُعطلّ النمو القوي لقدرات الإنسان الفكرية والعقلية والعلمية، فإن مقابلهـا - أي التخلّق بأخلاق الروح - يفجر مكنونات العقل والعلم والفكر، ويؤثّر مكانها ويستخرج منها أعـمق ما فيها، وهذا مشروط بوضع معالم للتربية الفكرية تختلف عن تلك المعالم الفلسفية الحدائـية، التي فصلت بين التخلّق والتفكير، وبين التخلّق وأوجه الحياة الأخرى، وشكّلت منظومة أخلاقية علمانية^(٣٥) في مجال التعليم مبنية على تعقيل القيم الأخلاقية وإخضاعها لمطالب الفكر الحتمية، فبدت وكأنها انفعالات

(٣٤) مالك البدرى، التفكير من المشاهدة إلى الشهود: دراسة نفسية إسلامية، (مصر، أمريكا: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م)، ص ٢٥-٢٦.

(٣٥) يُميّز خوسيه كازانوفابن: علماني، وعلمنة، وعلمانية. فالأولى: «علماني»: تعني ما يقابل الديني من جهة المؤسسات لما سُمي بالفضاءات العلمانية، مثل الدولة والاقتصاد والعلم. والثانية: «علمنة»: تعني التجربة الغربية التاريخية في فعل الفصل بين المؤسسات الدينية والمؤسسات العلمانية. والثالثة: «علمانية»: التي تتحدّد بوصفها «فلسفة تاريخ، ومن ثمّ أيديولوجية تحويل عملية العلمنة، وهي خصوصية تاريخية مسيحية غربية، إلى عملية غاية كوكبية، يتطور فيها البشر من الإيمان إلى عدم الإيمان». انظر: خوسيه كازانوفابن، العلماني وعمليات العلمنة وأشكال العلمانية (٢)، ضمن كتاب: إعادة النظر في العلمانية، تحرير: كريغ كالهون، ومارك يورغيز ماير، وجوناثان فان انتوربن، ترجمة: شكري محمد، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٨م).

- وفي العربية نقول: التمييز بين الألفاظ الثلاثة باللغة العربية يتضح من قولنا: هذا شخص علماني secular، وهذه عملية علمنة secularizing، وهذه فلسفة أو مدرسة فكرية أو منظومة علمانية secularism.

وجدانية متوقفة على اختيارات الفرد. وهذا ما أورث فصل التفكير عن القيم الروحية الرافعة والحافزة، أو فصل الروح عن العقل، فانعكس هذا الفصل على مشهد المعرفة المجزأة إلى قطع متفاضلة ومتعاندة، وهذا الفصل «لا ينعكس في التعليم الحديث فقط، بل إنه ناتج عن هذا التعليم أيضًا. وقد حاول عدد من كبار المفكرين الغربيين التغلب على هذا النوع من تقسيم المعرفة، لكنهم لم يفلحوا في ذلك؛ لأنه لم تعد هناك نظرة للعالم تعمل على توحيد مختلف مواضيع المعرفة»^(٣٦).

إن المدخل المفضل لإحداث التحول النوعي في التربية الفكرية هو الإرشاد إلى التخلُّق الذي يوجب الارتياض والتدرب وتحري الإخلاص والصدق، على الوجه الذي يشرع له الدين ويوجه العقل؛ لذا على المترشح لتعلم التربية الفكرية أن «يظهر نفسه من رديء الأخلاق وتطهير الأرض للبذر من خبائث النبات»^(٣٧). وهذا التطهير للنفس هو المقدمة المنهجية للتفكير الذي هو عمل العقل وثمرته، فالعقل في أصل مدلوله قبل دخول المدلول الحداثي الاختزالي، كان يحمل القيمة الخلقية الروحية التي تُضاد الهوى أو ميل الطبع إلى ما تستلذه النفوس، ولم يكن الإنسان يستحق أن يُسمَّى عاقلاً: «حتى تخرجه القوة الكاملة إلى حدِّ العقل الوافر، فتغلب القوة الشهوانية الباعثة على ركوب اللذات، والقوة الغضبية الباعثة على الحركة والاستشاطعة، فتستفيد المعرفة الصحيحة التامة، التي توجب غفران الأشياء على حدودها، والتمييز بين أحوالها، والتفصيل لمجملها، والتجميل لمفصلها... [ونحن] إنما جُعِلت لنا هذه الأسماع والأبصار، ورُكِّبت فينا هذه القرائح والأفكار، لنستعمل معانيها في صلاح أنفسنا، ونصرف قواها في تدبير منافعها، وتهذيب طبائعنا، ونخرجها من حدِّ النقص إلى حدِّ الكمال»^(٣٨).

فالفكر الذي لا يتأسس على العقل هو فكر مقطوع عن أصله الذي يشرق عليه

(٣٦) سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم إلى العالم الحديث، ترجمة: فاروق جرار، صداق عودة، (مصر: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤م)، ص ٢٦٨.

(٣٧) الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، (مصر: دار السلام، ٢٠٠٨م)، (ما يجب على المتعلم أن يتحراه)، ص ١٧٦.

(٣٨) أبو الحسن الباهلي، الذخائر والأعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق، تحقيق: الشحات الطحان، (مصر: مكتبة فياض، ٢٠١٢م)، ص ٣٨.

ويقوّي حركته. وعندما يحدث هذا الانقطاع بين العقل والفكر، تحتوي النفس -أي الفكر والعلم- في مطالبها الحيوية، فيصبح وسيلة من وسائل تلبية مشتهياتها، فتستغرق النفس جُلّ حركات العقل: الفكر والعلم والمنطق، وتحجب هذه القوى عن نور العقل الذي هو أثر من آثار الروح في الإنسان. وما العقلانية الحدائية إلا شكل من أشكال هذا الفكر الذي انبنى على تعقيل الحياة، فاحتجب عن هذا الأصل الروحي المبعوث بين جنّيته، وأصبحت النظريات التربوية المعاصرة تجاهد لأجل إعادة بناء المنظومات التربوية على أسس روحية وليست عقلية؛ لأن النظرة العقلية إلى التربية جلبت أزمة الثقافة التي من مياسمها «تطوير وتطبيق منهج علمي، والنظرية الوضعية للمعرفة، والبحث عن السيطرة على الطبيعة، واقتران التقدّم الصناعي بالتقدّم التكنولوجي، وتصنيع التنظيم، وتصنيع تقسيم العمل، وهيمنة المجتمع الاستهلاكي وأدبيات العمل، والثقة اللامحدودة في التقدّم المادي، وفردنة المجتمع وهيمنة المصالح الفردية على المصالح الجماعية»^(٣٩).

وعلى هذا، فإن الترياق الأفضل كي لا نقلد خطى النظريات التربوية^(٤٠)، أن نعتبر التهذيب الأخلاقي من شروط إنجاح التربية الفكرية؛ لأن النفس في حركتها

(٣٩) ي. برتروند، النظريات التربوية المعاصرة، ترجمة: محمد بوعلاق، (المغرب: دار الأمان، ٢٠٠٧م)، ص ٢٨.

(٤٠) يجدر التنويه هنا أن من مظاهر استمرار التأزم في مساعي إصلاح التربية البقاء ضمن النموذج الإدراكي البيولوجي، والاستلهاج من استعارات العلوم البيولوجية والفيزيائية والثقافية، والصدود عن البعد الديني والمقوم الروحي في الإنسان، لننظر مثلاً إلى المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل عند إدغار موران: إصلاح العقل، وإصلاح المعرفة، وتعليم الشرط الإنساني، وتعليم الهوية الأرضية، ومواجهة اللابقينيات، وتعليم الفهم، وأخلاق الجنس البشري. وهي إصلاحات أفقية زاحفة أكثر منها إصلاحات عمودية شفاقة، وهي كما يظهر ممكنة في سياقها، ونستطيع استخلاص مفاهيم وأدوات منها ضمن مجالات الإصلاح المذكورة، لكنها لم تُظهر إصلاح الإنسان من روحه أو إصلاح نظام الإيمان بالله عند الإنسان، وعندما نكاشف أصل النموذج المعرفي الذي يُشكل ما وراء هذه الإصلاحات التربوية المحدودة ويُغذي معانيها، فإننا نطالعه كما يلي: «صدرت الحياة حقاً عن الأرض، وتولدت الحيوانية عن التطور متعدّد الأشكال للحياة متعدّدة الخلايا، ثم أدّى هذا التطور الحديث لأحد أنواع العالم الحيواني إلى تحوله إلى إنسان، إن حياتنا أرضية، ونحن كائنات حيّة». انظر: إدغار موران، المنهج: إنسانية الإنسان الهوية الإنسانية، ترجمة: يوسف تيس، (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٩م)، ص ٢٧.

التربوية لن تقدر على الإحاطة بالعلوم والأفكار، ما لم تبدأ بفعل الارتياض والمجاهدة، كي يتحقق القلب بالحياة، وهذا هو جوهر الفعل التربوي الذي طرحناه علاجاً لأمراض النفس العائقة عن البناء الفكري المتين، لإحياء القلب مقصده إحياء الروح، والروح هي الأصل الذي يتجلى في الملكات الإدراكية الإنسانية، فقوّتها -أي الملكات الإدراكية- من قوة الاتصال بالروح وإحياء القلب، وضعفها أو قصورها عائد إلى القطع بين القلب والعقل. ونظراً لهذا، ولأجل أن تتحقق التربية الفكرية بميزة تحرير الفكر والعلم من الانغلاق، وشحذهما بما يكون من إشراقات نور العقل الهادية، وتحريرهما من الاستغراق في تلبية دوافع الطاقة الحيوية، فإن برنامج التربية الفكرية لا بُدَّ أن يحتوي على تعليم ما يلي:

أ. تعليم تربية النفس^(٤١):

إذا كان التعليم هو السعي نحو بلوغ المتعلم القوة التي تمكّنه من تقوية^(٤٢) مكنوناته الروحية والعقلية والفكرية العلمية والنفسية، فإن المدخل إلى ذلك هو تربية النفس ومعالجتها من أمراضها التي تعوق الفعل التربوي الفكري، وتربيتها إنما تكون بتلطيف المعالجة والتدرج في سبيل بلوغها هذا المعنى الأخلاقي^(٤٣). والتربية الفكرية إذا لم تتحقق بهذا الوصف في بدايتها، فإنها ستعثر من وعثاء السفر نحو النجاح في أعمال الفكر إعمالاً صائباً في نهاياتها، فتربية النفس هي الوجه الأول الذي يرسم إصابة الحق ويقوّي على العمل بما يوافق الحق. والعمل الإحساني الصادق هنا، المبني على «التواضع والإحسان والنبيل والإخلاص

(٤١) يقول أبو الحسن العامري: «أعون الأشياء على تذكية العقل الخضوع للتعلّم، فإذا استبدَّ الإنسان برأيه عميت عليه المراشد». انظر: أبو الحسن العامري، كتاب الإعلام بمناب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، (السعودية: دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، ١٩٨٨م)، ص ٢٠١.

(٤٢) أي تزويدها بما تحتاج إليه من قوت أو زاد.

(٤٣) يقول إيمانويل كانط: «إذ يكمن في صلب التربية السّر الكبير لكمال الطبيعة الإنسانية». ويقول أيضاً ناصحاً القائمين على شؤون التربية: «عليهم كذلك التفكير خاصة في نمو الإنسانية، والحرص على ألا تصبح ماهرة فحسب، بل أن تصبح أيضاً أكثر خلقية». انظر: ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟، تعريب: محمود بن جماعة، (تونس: دار محمد علي، ٢٠١٥م)، ص ١٤، ٢٢.

والصدق»^(٤٤)، لا يقلُّ قيمةً عن المسلك الفكري المبني على التفكير المنهجي والمنطقي، فتعليم تربية النفس بحسن المداواة وتلطيف المنهج بدايةً صحيحةً في مشروع البناء الفكري^(٤٥).

ب. تعليم اليقظة:

وذلك لأن اليقظة بوصفها انتباه القلب للخير، متى حصلت أورثت في القلب إرادة السير نحو التربية الفكرية. فالنائم لا يقظة معه وحياته رتيبة مكرورة ومغترية عن عمقها الروحي، وفي الدرس الفلسفي المعاصر ثمَّ اهتمام لافت باليقظة تحت مسمى: تعلُّم العيش الحسن، وبانت الفلسفة تتحدَّد بوصفها علاجًا للنفس، والتفلسف بوصفه تعليمًا للرياضات الروحية، وغرضها رُخُّ الإنسان المائل في سُكونه، لكي يتبَّه إلى معنى أن يعيش حقًا، فـ«النوم واليقظة خاصيتان أساسيتان من الحياة، إذا كان الفيلسوف يُفضِّل الحياة اليقظة؛ لأن الشخص اليقظ في نظره يحيا أكثر من النائم، والشخص الذي يتحرك بالنفس التي بين جنبيه energounata يحيا أكثر من الذي يكتفي بأن لديه نفسًا. ليست النفس حيَّة سوى في الرياضة الفعلية actus exercitus للفكر المتفكِّر penséeréfléchissant؛ لأن الذي يفكر بطريقة صحيحة - بالنسبة إلى أرسطو - يحيا حياةً بحدَّة أكثر من غيره، والذي يوجد في الحق بامتياز يحيا بامتياز»^(٤٦). فاليقظة - إذن - فاتحة الغُنى من الحياة، والابتدار بالعمل، وإعراض عن طول الأمل والتسويق. ولأجل هذا، فحقيقُ التربية الفكرية تعليمها.

ج. تعليم العزم والفكرة:

إذا تيقَّظ الإنسان من غفلته، فلا بُدَّ له من إرادة مؤكدة للشروع في سفره الفكري؛ لأن الفتور والتراخي عن الاجتهاد في نيل المطلوب من أمراض النفس التي تعوق

(٤٤) سيد حسين نصر، فردوس الحق، مرجع سابق، ص ١٤٠.

(٤٥) يقول أبو الحسن العامري: «وكما أن العمل الأحكم هو ما يكون الإقبال عليه بعد التقدير، وبمثلته القول الأحكم هو ما يكون إطلاقه بعد الروية؛ كذا العلم الأحكم هو ما يكون الاعتقاد له بعد التهذيب». انظر: كتاب الإعلام بمنآقب الإسلام، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٤٦) جون غرايش، العيش بالتفلسف (التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية، وعلاجات النفس)، مرجع سابق، ص ٤٤.

التربية الفكرية؛ لذا كان العزم هو «العقد الجازم على المسير، ومفارقة كل قاطع ومعوق، ومرافقة كل معين وموصل، وبحسب كمال انتباهه ويقظته يكون عزمه، وبحسب قوة عزمه يكون استعداده»^(٤٧). ومن وسائل تقوية العزم تشكيل الفرق العلمية وتدارس التربية الفكرية بمنهجية حوارية جماعية، والمداومة على هذا الشكل من التربية؛ كي يتقوى العزم، وتتساند الإرادات من غير انقطاع ولا فتور. وأما الفكرة من حيث مدلولها، فهي «تحديق القلب نحو المطلوب الذي قد استعد له مجملًا، ولمَّا يهتدي إلى تفصيله وطريق الوصول إليه»^(٤٨). ودور التربية الفكرية في تعليمها الفكرة أن تتولى استمرار التوجيه للوعي نحو غايات التربية الفكرية، واستنبات هذا التوجيه كي يستحيل إلى خُلُقٍ فكري.

وإذ قد أتينا على ذكر المرافق المُجْتَلَبَة من أخلاق تقوية الروح بغرض تحرير التربية الفكرية من أمراضها النفسية على مقدار الكفاية، ثم كان القصد الأول من البحث إنما هو رسم السبيل إلى التغلب على مُعَوَّقات التربية الفكرية، فمن الواجب أن نصرف السعي إلى بسط القول في بقية المعوقات.

٢. التجارة الفكرية^(٤٩) واستمطار الفكر الطبيعي للتحرُّر من التطبُّع الثقافي

والصناعي:

أشرنا فيما سبق إلى أن التطبُّع الثقافي، وكذا الصناعات المنطقية والعلمية، من

(٤٧) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، اعتنى به وضبطه وخَرَّج أحاديثه: مكتب التحقيق بدار الإمام مالك، (الجزائر: مكتبة الإمام مالك، ٢٠١٤م)، ص ١٠٣.

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٤٩) في القرآن الكريم استخدامات لكلمة التجارة في سياقات عديدة منها قوله تعالى: ﴿يَرْجُونَ بُحَيْرَةً لَّنْ تُبَوَّرَ﴾ [فاطر: ٢٩]، وقوله أيضًا: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَاتَوْهَا هَلْ أَلُكُوا عَلَىٰ بَحْرٍ شَهِيرٍ مِّنْ عَذَابِ الْبُورِ﴾ [الص: ١٠]. فالإيمان شبيه بالتجارة من أجل ربح الحياة الآخرة، وفي هذا السياق يقول الحارث ابن أسد المعاسبي: «وكذلك التجار من أهل الدنيا: لا يقطعهم عن سفرهم الحر والبرد ولا الأمطار ولا الخوف من اللصوص ولا السباع، لحلاوة ما يأملون من الأرباح، فالعالم لله، والتاجر له أولى أن يخفَّ عليه العمل إذا ذكر الربح الذي لا ينقطع ولا تنغيص فيه... فالله يربحهم قصور اليافوت والزمرد والدار التي لا تفتنى. والعكس صحيح، في حالة إضاعة حق من حقوق من حقوق الله، يموت وهو مضيع لحق ربِّه جلَّ وعزَّ. فيحمل بذلك غضبه وعقابه». الرعاية لحقوق الله، تحقيق: عبد الله أحمد عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ص ٨٨-٨٩.

المُعوقات التي تمنع التربية الفكرية من إمداد الإنسان بخواص الفكر العلمي والنافع؛ لأن التطبّع الثقافي يُسكّن حركة الفكر ضمن قوالب فكرية تعكس اجتهادات مخصوصة وسياقات مُحايثة؛ لذا فإن التربية الفكرية برغم أنها لا تنفي الانتماء إلى نموذج معرفي أو مدرسة فلسفية، فإنها لا تُبصر فيها معايير للتفكير، بل هي تجارب فكرية يمكن إجراء التبادل الفكري معها، أو الاستفادة من مناهجها في التحليل والتنظير. ولكن إذا ما استحالت هذه القوالب الفكرية أو «فكر الحركة» إلى أوامر ونواهي ترسم الطريق وتعيّن المقصد، فإن هذا لا يتوافق وخصائص التربية الفكرية، أي النقد والانفتاح والحوار الجدلي بين المعارف. ولأجل التصدي للإكراهات التي يتركها التطبّع الثقافي، فلا بُدّ من تنفيذ الأعمال التالية:

أ. تجارة الأفكار:

من سمات نزعات التطبّع الثقافي أنها تختزل طاقة العقل وقدراته القوية إلى نمط معيّن من التفكير لا يتعدّى حدود الثقافة المخصوصة، أو الرؤية المعرفية المخصوصة أو المدرسة التي تمتلك مخزوناً من الأفكار والتحليلات، وهذا إكراه ثقافي / فكري تأباه مطالب التربية الفكرية، وترتضي في المقابل الحوار الثقافي وتبادل المعلومات وجدال الاتجاهات في شكل تجارة فكرية تبادلية تواصلية للمعلومات والأفكار والآراء والنظريات تنمو بموجبها الأفكار، وتُحقّق الربح وتتركّز ببلوغها النصاب، ذلك أن: «تجارة الأفكار تؤدي إلى إضعاف النزعات الوثوقية وعدم التسامح، وهذا الإضعاف يوسّع تجارة الأفكار. [كما] تتضمن تجارة الأفكار التباري والمنافسة والعداء، ومن ثمّ النزاع بين الأفكار والتصورات والنظرات إلى العالم... على أية حال، فإن التقاء الأفكار المتنازعة يخلق منطقة مضطربة ويُحدث ثغرة في الحتمانية الثقافية، ويمكن أن تُحدث لدى أفراد هذه الجماعات أسئلة وعدم رضا وشكوكاً وتساؤلات وبحثاً»^(٥٠). وبالفعل، فإن التوتر الثقافي والاختلافات الفكرية والمذهبية هي التي تُغذي هذه التجارة الفكرية، وتُسَخِّد بموجبها الأذهان، وتقيِّظ لها الأفهام، ولن نحرم أنفسنا من متعة الاستشهاد بالسياق الذي التقت فيه الفلسفة بالعلوم الإسلامية، فكان هذا اللقاء ساحةً للتباري. وقد دفع

(٥٠) إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة/ الأفكار، مرجع سابق، ص ٢٧٠.

الفلاسفة وعلماء الكلام إلى التزوّد من الآلة المنطقية قدر المستطاع، كما أقاموا حوارات تداخلية بين فروع الفلسفة اليونانية مثل الأخلاق والمنطق، وبين العلوم الإسلامية مثل علم المقاصد وعلم أصول الفقه، الذي احتوت مباحث الألفاظ والعبارات فيه المنهج المنطقي في الحدود والتصورات، كما أدّى هذا العداء الظاهري إلى نشوء جهود فلسفية شقّت عصا الطاعة عن فلسفة اليونان ومنطقها، فكان نقد ابن تيمية للمنطق، ونقد ابن خلدون للفلسفة المشائية، وهكذا^(٥١).

ولذا فليس على التربية الفكرية المعاصرة أن تتأذى من الانفتاح على الأفكار الغربية في الفلسفات والعلوم، ولا أن تنظر بعين السخط إلى تعدّد الاتجاهات في الفكر العربي والإسلامي، وإنما عليها أن تُبصر فيها فرصة للإبانة عن جهد العقل الإنساني في سعيه نحو الحقيقة، وأن تزرع في برامجها التكوينية إقامة مناطق للحوار وللتشابكات النقدية المُنتجة، وليس العداء للأفكار المُخالفة. فالتطبيع لا يُلين إلا إذا لانت الأفكار التي يُنهّل منها مشروعيتها، بالفحص الحر للمبادئ والنقاش النقدي للمفاهيم. فالتربية الفكرية -إذن- لا بُدَّ أن تكون تجارة بما يلازمها من تبادل وتنافس وإتفاق وزكاة رائجة كي يقوى علاجها للتطبيع الثقافي: «فعملية إنتاج مُفكر لا تسبق الاتصال، بل هي التي تخلق المفكرين الذين يمثلون أركان هذه العملية»^(٥٢). أي إن نشأة المفكر لا تكون ذاتية، بل في جوٍّ من الاتصال يُغذيه التعليم والحوار والطلب.

(٥١) يقول سيد حسين نصر: «منذ بداية العصر الإسلامي، كان هناك تنوع في مسائل الكلام والفلسفة والاعتقاد، وقد أسهم هذا التنوع في إضفاء صيغة التعددية في الإسلام، حتى على مستوى المذهب الفقهي الواحد. إننا وعندما نتحدث عن الإسلام، لا بُدَّ لنا من معرفة أن الدين الإسلامي على المستوى الفكري والعقلي والكلامي لم يُؤسَّس لمعرفة واتجاه فكري واحد، بل إن حالة التنوع فيه واضحة لذّي عينين، والتوحيد هو المحور الرابط بين عناصر التنوع تلك. إن الإسلام وعبر القرون استطاع أن يُقدِّم أغنى الأطروحات الفلسفية والفكرية، بنحو يمكن معه أن يقال: إنها تعادل في عمقها وتنوعها الأفكار والأطروحات العقلية في الهند والصين والغرب المسيحي». انظر: قلب الإسلام: القيم الخالدة من أجل الإنسانية، تعريب: داخل الحمداني، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م)، ص ٩٠.

(٥٢) راندال كولنز، علم اجتماع الفلسفات: التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة الفلسفات والأفكار، ترجمة: فريق جسور للترجمة، (بيروت: جسور للترجمة والنشر، ٢٠١٩م)، ص ٢٣.

ب. الحرارة الحوارية:

لا تنمو التربية الفكرية في أجواء الرتابة والجليد، ولا حتى في سيادة المرجعيات الشخصية السُّلمة، بل تنمو وتتكوَّن عندما تكون هناك حرارة حوارية وجليات ثقافية، «وكما أن الحرارة الفيزيائية تعني الكثافة/ التعددية في الاضطراب والتقاء الجزئيات، فإن الحرارة الثقافية يمكن أن تعني كثافة/ تعددية التبادلات والمواجهات والسجلات بين الآراء والأفكار والتصورات. وإذا كانت البرودة الفيزيائية تعني الصلابة والثبات وعدم التغير، فالواضح أن تليين المُتصلبات والثوابت المعرفية لا يتم إلا بـ «الحرارة الثقافية»^(٥٣). والحرارة الثقافية لا تتحقق بمجرد الالتقاء الاجتماعي الجسدي، بل لا بُدَّ من مناظرة بين الأشخاص الحاملين لأفكار حول قضايا بعينها، حيث يتمُّ العرض والاعتراض والتبادل والتحاور. وبناءً على ذلك، يمكننا القول: «إننا نحتاج إلى قدر معيَّن من الاهتياج العصبي في أجهزة تفكيرنا. ونحتاج أفكارنا إلى أن تُستثار قليلاً لكي لا تتبلد فكرياً، ويميل الشخص بمفرده إلى تطوير نظرة تُشابه من ينظر داخل نفق. وما إن يتم إحداث ارتباطات حتى يصبح من الصعوبة بمكان كسر السلسلة لإحداث ربط جديد. ويأتي كسر السلسلة من التفاعل مع المتعاون الآخر»^(٥٤). وبهذا يكون التحرُّر من الأفكار التي بطل مفعولها، كما يتم الفصل بين الشخص المنتج للفكرة ومكانته الرمزية، لكي تحل محلها أفكارٌ جديدة، ومفاهيم أخرى، وأساليب مختلفة في فهم المعنى وتطوير الوعي. وهذه الحرارة الفكرية تكون مسلَّكاً قوياً؛ لأجل تقريب وجهات النظر والدُّرية على معيارية الاشتراك في طلب الصواب. فالحرارة الفكرية -إذن- تعمل بمجالين: مجال النفي وهو انكشاف العناصر السلبية المانعة من التطور الفكري، عن طريق النقاش والنقد والاعتراض ومكاشفة نوى الأفكار والمذاهب، ومجال الإيجاب الظاهر في تقوية الطاقة الشعورية الناشئة في أجواء النقاشات والتبادلات

(٥٣) إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة، الأفكار، مرجع سابق، ص ٢٧٠.

(٥٤) أليكس بافلوك، مستقبل الأفكار العظيمة: تعاون الفريق في العلوم الإنسانية، ضمن كتاب الاستشراف والابتكار والاستراتيجية، تحرير: سينيثيا، ج واغنر، ترجمة: صباح صديق الدمولوجي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩م)، ص ٦٩١، ٦٩٢.

والصدّامات الثقافية. فهي التي تسمح لما يُسمى بـ«الأفكار المنحرفة» بالظهور واختبار مشروعيتها، وربما تجاوزها أيضًا.

وإذا تبَيَّن هذا، فيبدو لنا أن الأدواء التي ظهرت في ممارسات أنساق فكر الحركات، مرَّدها إلى هذا التغييب؛ لانفتاح العقول على ما يجري في دوائر المعرفة والعلوم ومناهج التفكير، فهي تتغذَّى على مرجعيات تاريخية أو اجتهادات نسيئة. كما أنها تسلك مسلك الأوامر والنواهي مع فئاتها، من غير تعليم على الحوار والنقاش وإيقاظ طاقة العقل الكامنة، وقد كان من المفروض أن تكون على دراية بأن كل متحمٍّ لها يحمل في جيناته الفكرية طاقةً عقليةً متفردة؛ وبسبب هذا التغييب انتهت إلى التفتُّت والمباعدة عن مطالب المجتمع. ولأجل هذا، فإنه حقيقٌّ بها إعادة بناء العقل على المنهجية الاستدلالية الفكرية أو بناء الدليل، وعلى المنهجية الحوارية المبنية على قوة الدليل وعلى التناظر الجماعي، والانفتاح على مكاسب العالم الجديدة في الفكر والعمل. وكي يتحقَّق العقل بهذه السمات -أي سمة ديمومة الحرارة الحوارية وتوليد الأفكار- فحقيق به الانضباط بقيمتين جوهريتين هما: الوعي باللايقين والتسلُّح بالأمل، فالأول يجعله يستغرق في بحث مستمر، والثاني يزوده بقيمة إمكانية الحقيقة. إذن، «ينطلق أُملي من طبيعتي بوضفه مشروع إنسان غير مكتمل؛ ولهذا السبب فأنا مفعم بالأمل، وليس بالعناد المطلق»^(٥٥).

ج. الخُلوَص إلى مواقع الفكر الطبيعي:

بعد إجمالة النظر في اقتراح علاجات لأدواء التطعُّع الثقافي، فإنه يجب علينا صرف السعي إلى مناظرة ما أسمىناه «الصناعة المنطقية» أو العلمية بعامة، التي تنبئه لها ابن خلدون عندما انتقد الإفراط في المنطق والنظر إلى أقيسته الفكرية بعين التقديس، فهو لم يعاند القيمة الإجرائية للمنطق، وإنما أراد أن يأخذ بيد المتعلمين إلى أن ارتباك الفهم في أوقات كثيرة عائدٌ إلى تشويش الصناعة المنطقية وحجب الألفاظ؛ ولذا «لا بُدَّ أيها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكر في مطلوبك... (لأن) جهة الحق إنما تستبين إذا كانت بالطبع»^(٥٦). والتربية الفكرية

(٥٥) ١ باولو فريري، تربية القلب: في مواجهة الليبرالية الجديدة، مرجع سابق، ص ٧٣.

(٥٦) مقدمة ابن خلدون، ص ٦١٢-٦١٣.

انطلاقاً من رؤية ابن خلدون لا تتقوى دوماً بالتعليم الصناعي، والانسحاق خلف حجب الألفاظ والمعاني التي لا تعدُّ أو تحدُّ، وإنما تقوى بتعليق الأحكام والانعطاف على الذات، استنطاقاً للفكر الطبيعي الأصلي الذي رغبه الله فينا. وبعد أن استوفى ابن خلدون بسطَ المقابلة بين القانون الصناعي والفكر الطبيعي، يوجِّه المتعلم بنصٍّ كثيف الدلالة إلى منهج استخدام الفكر الطبيعي قائلاً: «فإذا ابتليت بمثل ذلك، وعرض لك ارتباك في فهمك، أو تشغيب بالشبهات في ذهنك، فاطرح ذلك وانتبذ حُجب الألفاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملةً، واخُلِّص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فُطِرَ عليه وسرَّحَ نظرك فيه، وفرَّغ ذهنك فيه؛ للغوص على مرامك منه، واضعاً قدمك حيث وضعها أكابر النظَّار قبلك، متعرِّضاً للفتح من الله، كما فتح عليهم من رحمته وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون»^(٥٧). وواضح من هذا الإقرار المنهجي اللطيف أن ابن خلدون يُعدُّ الخطوات المنهجية الجديرة برفع الإشكالات كالتالي:

أولاً: عندما تنعقد الإشكالات، فلا بُدَّ من الابتعاد عن المعاني السائدة للكلمات؛ لأنها تحجب رؤية الحلول، والإعراض عن الالتباسات التي علَّتْها غياب الرؤية والفهم في أثناء بحث أمر من الأمور.

ثانياً: الانصراف عن كل المناهج المستعملة في البحث؛ لأنها كوى (فتحات) ننظر من خلالها إلى الموضوع، ومن ثمَّ تمارس تأثيرها فينا إظهاراً وإخفاءً.

ثالثاً: الدخول إلى الموضوع من بابه - أي الفكر الطبيعي - بتسريح النظر من قيد المناهج والأفكار، وتركيز الفكر على مطلوب البحث.

رابعاً: الاتصال بالله، وطلب التزيد من العلم والفهم، مخلصاً شاعراً بعجزك وبقدرة الله المطلقة، وأنه هو منبع الاستفتاح والرحمة، وانكشاف المشكلات في العلوم.

وحقيقٌ بجهود التربية الفكرية أن تُنمي القول في هذه الخطوات المنهجية، والإرشاد إلى استعمالها؛ لأن الثمرة أو النتيجة بعد هذا الاعتماد على الفكر

(٥٧) المرجع السابق، ص ٦١٢.

الطبيعي، هي إشراق أنوار الفتح أو حل الإشكال بصفاء خالص. وبهذا يكون الطالب قد ظفر بمطلوبه من البحث الذي هو محل اهتمامه. لكن ابن خلدون لا يترك الفكر الطبيعي في باب التأمل مجرداً عن المنهج والترتيب: «وحيثذ فارجع به إلى قوالب الأدلة وصورها، فأفرغه فيها، ووفقه حقه من القانون الصناعي، ثم اكسبه صور الألفاظ، وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيق العرى صحيح البنيان»^(٥٨). وكأن حركة الفكر عندما يستشكل عليها الأمر، يكون بدؤها الإقبال على الفكر الطبيعي والاستمطار لرحمة الله، وعندما تَبْرُق الأنوار في القلب إيماناً بالصواب، فلا بُدَّ من ملاءمتها مع المناهج الموجودة أو صوغ مناهج أخرى وتعبيرات اصطلاحية تُوفي بها.

وإذ عُرف هذا، فمن الواجب القول بأن المرافق المجتلبة من أعمال الفكر الطبيعي في سياق البناء التربوي، يمكن إدراجها ضمن التربية الإبداعية، التي تُحرر الفكر من القوالب المنهجية السائدة، وتحول في الآن نفسه دون تفجير المعاني وابتكار المقولات، فضلاً عن أنها أسلوب تربوي رائق، وحافز لبذل الجهد الفكري. ولما كانت أصول الصناعات الفكرية في الفكر الطبيعي، فيجدر الأخذ منه؛ لأنه بمنزلة أصول الصناعات الفكرية، ومبدئها في الصدق والقوة، فهو من جهة البدء مفتاح لإزالة الإشكالات التي تعتور الباحثين في الطريق، ومن جهة المنتهى السبيل الذي يحقق الاستقلال الفكري للعلماء المجتهدين، وفي هذا يقول أبو حامد الغزالي: «فجانب الالتفات إلى المذهب، واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعمى تقلد قائداً يُرشدك إلى طريق... فلا خلاص إلا في الاستقلال... إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يُبصر»^(٥٩). فهذا من مجامع ما أمكننا تحصيله والإشارة إليه من مناقب الفكر الطبيعي، وتقديرنا فيه أنه سيكون عماداً من أعمدة مناهج التربية الفكرية، خاصة في سياق الثقافة المعاصرة التي تملأ المعلومات بنوكها،

(٥٨) المرجع السابق، ص ٦١٢.

(٥٩) أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (مصر: دار المعارف، ١٩٦٤م)، ص ٤٠٩.

وتبث عبر عوالمها الافتراضية الأفكار والآراء. وإذا لم يكن للقارئ رأس مال ثقافي يتواصل به، و طاقة شعورية خلّاقة يواصل بها مسيرته، فإن فكره سيتجمد وقواه العقلية ستخبو أنوارها.

٣. التمييز من أجل التكامل لعلاج أمراض التفكير:

رأينا في مُعوقات التربية الفكرية أن ثمة مصفوفة من أشكال التفكير التي تُعبر عن مرض يزيد من الأدواء وتلويث الجروح، منها تجزئة الرؤى، والسكن في اللغة، والتقابل العقيم، واستسلام العقل لسلطة المرجعيات الفكرية، والانفصال عن حركة العمران، وهذه المصفوفة لا يكون جبر ثقوبها السوداء بالوجود في الصور المعكوسة لهذه الأمراض الفكرية. وبيان هذا أن علاج التجزئة ليس التكامل فقط، وأن علاج السكون ليس الجدل مع الواقع، بل يلزمنا صياغة رؤية لذات التفكير نفسه، رؤية لها سمتان أساسيتان:

إحدهما: أن أشكال التفكير السائدة: المنطقي والجمالي والأخلاقي وغيرها، لا تستغرق طاقة الفطرة الإنسانية الحاملة لهذه القدرات، وإنما هي استعمال لتلك القدرات في سياق ومجال مخصوصين. وإذا تقرر هذا، فإن السؤال العاجل هو: كيف تعمل التربية الفكرية على تطوير أشكال جديدة من التفكير في سياقات جديدة، وتحديات حضارية جديدة أيضًا؟ بعد أن استبان للعقل أن أنواع التفكير وأشكاله ليست إلا تجليات من تجليات استعمال الخزانة العقلية التي كلما تفكرت اتسعت.

والثانية: فمن الجهة المنهجية لا بُدّ من إبقاء حركة الفكر تُراوح طريقها بين التمييز والتوحيد، بمعنى أن تُميّز بين أنماط التفكير إجرائيًا^(٦٠)، لكنها ترتفع به إلى التوحيد، فالتمييز هو أقرب إلى الدور المعرفي، كشفًا ووصفًا وتصنيفًا، أما التوحيد فهو الأقرب دلاليًا إلى المستوى الوجودي الذي تلتحم عنده أشكال التفكير،

(٦٠) لمعرفة نماذج تصنيفية لأنواع التفكير، انظر: فتحي حسن ملكاوي، أنواع التفكير: رؤية تكاملية في السياق الحضاري المنشود، إسلامية المعرفة، العدد ٩٤، خريف ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م.

وتذوب خصوصيتها الإجرائية كي تُلبس بنيتها الكلية^(٦١). وإذا عُرف هذا، فإنه حقيقٌ بنا تصريف القول إلى ذكر الوسائل التي بموجبها يكون تصحيح الأشكال التي تهدف إلى تقوية التفكير، وليس إلى استدعاء أشكال التفكير السائدة، فهي إلى استعمالات الفكر أقرب منها إلى روح الفكر. ولأجل هذا، فإن التربية الفكرية لا بُدَّ لها كي تُميط عنها موانع التفكير من طريق التربية الفكرية، وأن تُدرب المتلقي على إحكام القدرات التالية:

أ. تعليم التجزئة من أجل التكامل:

التجزئة والتقسيم والتحليل أفعال عقلية، حَقَّقَتْ ثمرات في مجال العلوم، إلا أنها كانت سبب حدوث الاختلال في فهم بنية الكائن، فأصبح هذا الكائن قِطْعًا لا رابط بينها. والتربية الفكرية لا تنطلق من النتائج السلبية للتجزئة كي تنادي بالتكامل أو التوحيد، وإنما تُكَوِّن الوعي بأن البناء يجب أن يلامس بني الكائن كلها، وأن روح المنهج مركَّبة وليست بسيطة، ويجري في فلسفات العلم الجديدة الصدود عن قواعد المنهج التي وضعها رينيه ديكارت (René Descartes)؛ لأن قواعدها المعروفة (البداية، التحليل، التركيب، الاستقصاء)، خاصة قاعدة التحليل أو الاختزالية، هي التي زرعت القسمة والتجزئة في العلوم. ولذا فإنه يمكننا القول: «إن قاعدة الاختزالية هي قاعدة مغلقة بقوة، وأصبح التحليل بمعنى التفكيك إلى القدر الممكن من الأجزاء مرادفًا للمنهج... فهل يعقل أن تستبدَّ الاختزالية بأذهان العلماء الغربيين إلى الحد الذي يفرضون فيه سلطة خطاب المنهج القديم، اعتمادًا على سلطة الاختزالية... والنقيضة المُتَمِّمة لهذه القاعدة: أن القضايا المطروحة للتفسير اليوم لا تُعدُّ كليات des tous تستوجب الرد إلى أجزاء، بقدر ما هي أجزاء

(٦١) يقول أبو الحسن العامري: «وكما أن القوى المتجزئة كلما اجتمعت وتوحدت، عَظُمَتْ فاشتدَّت وقويت على تأدية الأفاعيل العجيبة، وكلما تجزأت وكثُرَتْ صَفَرَتْ وانحلَّت وضمُغَتْ عن تأدية الأفاعيل العظيمة؛ كذا العقل متى كان في أعلى الدرجة من الأول الحق، وكان في نهاية الاستعداد بالزُلْفَى إليه، فإنه يقوى على ما تضعف عنه العقول المنحلة عن مثل درجته». الفصول في المعالم الإلهية، الفصل التاسع، ضمن رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، مرجع سابق، ص ٣٦٩.

لكليات أكبر، [وسمي هذا الأمر] بالتغير الجذري، في أنماط تفكيرنا ورؤيتنا للأشياء» (٦٢).

وبعد أن يتم نقد خطاب المنهج الديكارتي، يجري صياغة منهج آخر يتغذى على نظريات النمذجة^(٦٣) والنسق العام، ومن قواعد هذا المنهج الجديد: قاعدة الواجهة أو الملاءمة: وفحواها ترابط الموضوع على حسب المقاصد الصريحة أو الضمنية للقائم بفعل النمذجة. وقاعدة الإجمالية: وتقضي بالإدراك الكلي للموضوع من حيث البدء. وقاعدة الغائية: ومضمونها أن العقل لا يعقل الكتلة الجسمية فقط، بل يتعقل أيضاً الغايات، وإذا كان التعبير في العلم بالقوانين، فإن التعبير في الغايات يكون بالعلامات. أما القاعدة الأخيرة فهي قاعدة الدمجانية، التي تُضعف قيمة الاستقصاء الكلي، وترتهن إلى التمثل الانحيازي بشكل قصدي» (٦٤).

لنقل - إذن - إن الوعي بالتوحيد والتكامل ومراعاة مقاصد المنهج باتت هي لغة المعرفة، وأن التجزيء والتمييز هما أسقامها، يقول جاك ماريان (أحد المنافحين عن الترابط بين الفيزيقي والميتافيزيقي بما أسماه درجات المعرفة): «لا أحد يفهم التمييز الحقيقي أفضل مما يفهمه الذين دخلوا في الوحدة. وكذلك لا أحد يعرف الوحدة حق المعرفة إن كان لا يعرف التمييز كذلك... وكل اجتهاد يجب عليه أن يميز من أجل أن يؤخذ»^(٦٥). وهنا جلاء لصورة التربية الفكرية، فهي لا تعلم المتلقي أن يركز على نظرة واحدة أو أساليب علم واحد في الفهم والتفسير، وإلا أصبحت اختزالية، بل تُدرّب الذهن على الوعي التمييزي التكاملي، خاصة أن حركة الواقع باتت معقدة تفرض أدوات معرفية عديدة لتفكيكها وإعادة تركيبها.

(٦٢) جون لويس لومانيه، خطاب في المنهج: القديم والجديد، ضمن كتاب مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، ترجمة: هدى الكافي وآخرون، (تونس: المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٢م)، ص ١٩٩.

(٦٣) النمذجة فعل معرفي ومنهجي مصنوع، ومن سماته: الاختيار في التعامل مع ملامح الواقع، وتعظيم جوانب على حساب جوانب أخرى.

(٦٤) المرجع السابق، ص ٢١١.

(٦٥) جاك ماريان، درجات المعرفة أو التمييز من أجل التوحيد، ترجمة: محمود يعقوبي، (الجزائر،

الكويت، مصر: دار الكتاب الحديث، ٢٠١٦م)، ص ٣.

وارتكازًا على هذه النظرة إلى الأمور، يمكن الإقرار بأن تعليم التربية الفكرية عينا ليس وظيفة نفسية، أو قدرة فلسفية، أو تنشئة اجتماعية، أو دورة تدريبية، وإنما هذه جميعًا في توليف نسقي متمايز ومتكامل، ليس على منهجية الترابطية العضوية التي تخلو من التقارب الروحي فيما بينها؛ لأنها «ليست نسقًا أو مجرد صناعة Artefactum، بل هي عضوية روحية، روابطها الداخلية هي روابط حيوية، كل قسم منها موجود بوجود الكل. والأجزاء الرئيسية ليست فيها أجزاء أولية، بل هي أجزاء مهيمنة أو أجزاء مركزية، كل جزء منها هو كل بالقوة. والفكر لا يختار فيها اختيارًا شخصيًا بين عناصر الواقع، بل هو مفتوح انفتاحًا لا متناهيًا عليها جميعًا»^(٦٦).

ب. تعليم الاشتباك مع الحركة:

إن الظاهرة السكونية من أمراض التفكير المُتجلية في عالم الملفوظات والتعبيرات الكلامية. والتربية الفكرية ليست تدريبًا للملكة اللغوية، أو تكوين المفكر المفقود المنطيق، وإنما تزوم التلاحم والاشتباك مع التحديات الظاهرة في حركة الإنسان وحركة الطبيعة: «فالعالم ليس مجرد معرفة بالوحي كحُثٍّ أو تشجيع على معرفته، أو نص دنيوي، ولكنه أيضًا في الأساس عملية غير متناهية من اشتباك العقل البشري في التأمل والتفكير في إرادة الله ومشيته في هذا الكون. وهذا الاشتباك البشري مع العلم هو في كل الأحوال اشتباك مع «الإلهي». فهو اشتباك مع ما يعنيه خلق هذا العالم لله، وما يعنيه هذا الخلق للعالم نفسه، ووفق أي مراد وأية غاية»^(٦٧).

وإذا كان هذا أمر العلم والفكر، فإن أمر الفعل الحارث ينكشف أمام الآخرين في صورة قول وفعل، علمًا بأن التربية الفكرية المثلى لا تفهم الفعل أو الحركة بوصفه خطأ زمنيًا معروفة بدايته ونهايته، وإنما الفعل الذي يراعي أثر الأفعال الأخرى. فليس قصد الفاعل هو الذي يتحكم دومًا في مسار الحركة، فقد تجتذبه

(٦٦) المرجع السابق، ص ١٢-١٣.

(٦٧) وائل حلاق، القرآن والشرعة: نحو دستورية إسلامية متجددة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م)، ص ٩٠.

تحديات أخرى ربما تنتهي به ضد مقصوده. وهنا التربية الفكرية تُعلم في حركتها الفعلية، ليس وفق مبدأ المتوقع والمرسوم أمره دومًا، وإنما وفق مبدأ اللامتوقع والمفاجئ واللايقيني أحيانًا، كي تبقى الأفكار مقارنة للأحداث، مشدودة إلى الحرارة التداولية والذكاء الواقعي. فاللايقين هو وقود الشَّغف المعرفي، بينما الأمل هو علاماته التي يهتدي بها. إنه الجمع بين الإيمان والأمل.

لأجل هذا، فإن التربية الفكرية لا تقول القول وتكتفي بالتلفُّظ به؛ لأن الكلمات تجسّد الواقع في تجريدها، وإنما تتلاحم دومًا مع حركة الواقع والتاريخ، هذا التلاحم والإرادة في التوجيه لا ينطلق من وضوح الواقع وشفافيته، وإنما من تعقّد الواقع وعدم توقع حوادثه، خاصة أن سمة الفكر الجوهرية أنه علم نافع لما هو أصلح، فإذا كان العلم هو المعرفة المتوافقة مع قوانين الأشياء، فإن الفكر هو العلم الذي غرضه الإرشاد العقلي والتحسين للواقع والدفع به دومًا إلى ما تُوجِّهه تعاليم الدين الصحيح، ومقتضيات العقل الصريح، ومطالب الواقع الفسيح. فالعلم في حكم الوسيلة أو الآلة التي يستعملها الفكر في تدبير محاسن الأعمال. فالفكر ما هو إلا العلم المستعمل.

لنقل -إذن- بأن توصيل العلاقة بالأحداث الماثلة والتحليل الاجتماعي والتاريخي يجعل من منهج التربية الفكرية في مرحلته التعليمية أو التدريسية مفارقًا للأساليب السكونية أو الجامدة في التفهيم والتواصل التربوي. وبيان ذلك أنها لا تكتفي بعرض المعاني والمهارة في تشقيق الكلمات والإحاطة بمدلولاتها في أثناء تعليم الطلبة لمبحث من المباحث^(٦٨)، فهي لا تتخلّى عن تدريب المتلقّي على فهم الواقع ونقده ومكاشفة أسباب الظواهر ومصادرها، إنه «من قبيل ضيق الأفق أن نتوقّف عند مجرد وصف الأشياء، وأن ننبع طرقًا ملتوية في تفسير أسباب وجودها. إن فهمي لمعنى الجوع ليس فهمًا لغويًا معجميًا، يعرف فيه الفرد معنى

(٦٨) تقول مارثا نوسبوم Martha C. Nussbaum: «التعليم ليس مجرد استيعاب سلمي للحقائق والتقاليد الثقافية، بل عن تحدي العقل ليصبح فعّالًا، كفؤًا، وناقذًا متأملًا في عالم مرّكب». انظر: ليس للزّبح: لماذا نحتاج الديمقراطية إلى الإنسانية؟ ترجمة: فاطمة شعلان، (بيروت: جداول، ٢٠١٦)، ص ٤١.

الكلمة، وإنما يجب عليّ أن أعرف أسباب حدوث الظاهرة ومبرر وجودها. وإذا تجاوزت الإحساس بالآلام التي يشعر بها هؤلاء الجوعى، فلا يمكن أن أفنعمهم بأن وضعهم هذا نتيجة إرادة ميتافيزيقية، إنها نوع من أنواع الفردية الكبرى»^(٦٩).

وارتكازاً على هذه الرؤية في فهم الأمور، تتجذّد طريقة تعليمنا لموضوعات التربية الفكرية مثل: النهضة والإنسان والمعرفة والتربية والتغيير والعمران والتزكية. فلا يصلح في مقاربتها إلا منهج التفكر حولها عن طريق تشبيكها بالحركة التاريخية والاجتماعية، فالمعرفة ليست لفظاً حاملاً لمعنى معجمي، بل هي أداة من أدوات الهيمنة^(٧٠) والسيادة في الواقع، ومن ثمّ لزم السؤال عن كيفية الهيمنة بالمعرفة، وسبل تحصيل القدرة على بناء إرادة القوة في المعرفة؛ لأنها صارت أمراً حاسماً في رسم العلاقات والتراتب بين الأمم. ويسري هذا المنهج في تعليم الموضوعات الكبرى التي تُشكّل أعمدة التربية الفكرية.

ج. تعليم الاجتهاد الفكري:

سادت في الفكر المعاصر - لا سيّما في الثقافة الإسلامية - ظاهرة المطابقة بين المنهج الاستردادي التاريخي وبين الإجابة عن أسئلة هذا الزمان، فهذا يجعل من ابن رشد ينوب عنه في الإجابة عن أسئلة معايير اليقين ومراتب المعرفة، وذلك يستدعي ابن تيمية وفتاواه كي يجد فيها إجابة ناجزة لمجال ثقافي وإنساني مُركّب، وآخر ممن تشرب الفكر الغربي أسلم عقله لميشيل فوكو آخذاً به إلى شواغل غربية مقطوعة المدد عن الثقافة العربية والإسلامية. وبهذا المسلك في التفكير انقطعت الصلة بين الفكر والزمان، فتحوّل الزمان إلى وقت يجري من غير فعل، والفكر إلى السفر في التاريخ حتى أصبح ثقافة آثارية. لذا صار من الواجب على التربية الفكرية

(٦٩) بولو فريري، تربية القلب: في مواجهة الليبرالية الجديدة، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٧٠) يقول فريدريش نيتشه: «أنتم رجال المعرفة! قريباً سيولّي الزمن الذي يمكن فيه أن يكفيكم أن تعيشوا مختبئين في الغابات شأنكم شأن الأيائل الجافة! أخيراً ستمدّ المعرفة يدها إلى ما يعود لها بشكل خاص: ستوق إلى أن تحكم وتملك، وستريدون أنتم ذلك معها». نيتشه فريدريش، العلم الجذل، ترجمة: سعاد حرب، (بيروت: دار المنخب العربي، ٢٠٠١م)، الشذرة رقم: ٢٨٣، ص ١٥٦.

أن تُعلّم قيمة الاجتهاد الفكري وإبداء الرأي والتحاور؛ لشُخذ العقول وتمارينها على أن تفكر بعقلية راشدة متحرّرة من الآراء التاريخية النسبية، وجريئة في استعمال فكرها بحرية ومسؤولية.

لنقل -إذن- بأن «الاجتهاد ليس مجرد آلية فقهية، بل هو طريقة مُحددة في النظر إلى العالم، وهو رؤية كونية على أعلى مستوى، وهو رؤية متعلّقة -كما يستلزم ذلك التفكير العقلي السليم- بمجال الشريعة كله، وهو ما يعني تعلّقها بكل مجالات الحياة. فالاجتهاد هو ركيزة الشريعة، وناظم مكوناتها؛ ولذا فهو قلب الإسلام نفسه»^(٧١). ويلزم عن هذا أن الذاكرة لا تحوي وحدها العلم اليقيني، وأن الآراء الاجتهادية ليست مرآة عاكسة لحقائق الموجودات، إنما هي تجلّ لاستعمالات القوى الفطرية الروحية والعقلية والنفسية في الإجابة عن أسئلة زمانها، انطلاقاً من التحفيز نحو العلم والوعي بأهميته الحاسمة.

إن القرآن في طليعة المصادر الإيمانية التي بنّت مفهوماً للعلم، كان هو «الرحم التي انبثقت منها الاجتهاد، فمنه نشأت في الأساس طبقة العلماء المعرفية/ الاجتماعية... إن مصطلح «علماء» يستلزم معرفياً المعاني والعمليات العقلية المتجسدة في مفهوم الاجتهاد. والدراسة والتدريس هما التظاهرات التربوية للالتزام الديني الأخلاقي في محاولة لاكتشاف مراد الله فيما يتعلّق بالبشر خاصّة وبالعالم عامّة»^(٧٢).

مما تقدّم يتضح أن التربية على الاجتهاد الفكري تجدد الوعي وتعيد له الشعور بقيمته في التفكير والاجتهاد، كما أنها تُنمي الحاسة التاريخية لديه بالأفكار الاجتهادية، وترسّخ في منهجه التربوي التحاور مع غيره لبناء الحقيقة. والتفكير الإنابي الذي كنا قد شخصّناه بوضفه مرضاً، هو ضدّ التربية على الاجتهاد الفكري؛ لأنه لسان حال العصبيات الفكرية والكيانات المغلقة التي تمنع دخول الهواء لتجديد بيت الفكر، بينما يبنى الاجتهاد الفكري في المتلقي الانفتاح والتنافس

(٧١) وائل حلاق، القرآن والشريعة، مرجع سابق، ص ٩٩.

(٧٢) المرجع نفسه، ص ٩٩.

والتجارة الفكرية باعتبارها وسائل تربوية مفيدة لتعليم الإنسان القدرة على التفكير بحرية ومسؤولية.

جماع ما جاء في هذا الفصل أن التربية الفكرية المنشودة تزاخمها معوقات مركبة:

أولها: أمراض النفس، التي تحجب النشاط الأقوى للتفكير وتُعطل الإرادة عن التحلي بمكارم الأخلاق الرفاعة والحافزة، ومعلوم أنه أينما توقّف إشعاع الروح ويقظة الوجدان يتوقّف العقل عن التوق إلى الحقيقة.

والثاني: التطبّع الثقافي، الذي يُثبّت الثقافة المأزومة، ويجعلها المحيط الذي يتنفّس منه الإنسان قواعد تفكيره، فتصبح الثقافة المأزومة نسقَه الإدراكي للعالم وكيفية العمل فيه، فضلاً عن الأثر السلبي للصناعات الفكرية السائدة؛ لأنها تثبت البنى الفكرية والمقولات والألفاظ، فتحجب الفكر عن الرؤية العادلة للأشياء.

والثالث: أمراض التفكير، التي وجدناها في أشكال فكرية تُعبر عن مرض التفكير وليس عن صحته، مثل التجزيئي، والساكن، والتقابلي، والإنابي. وأما سبيل التغلب على هذه المعوقات، فيصبّ في تقوية الوعي الروحي عن طريق تعليم تربية النفس، وتعليم اليقظة، وكذا تعليم الفكرة والعزم. فمن ضَعُفت قوته الروحية استغرقته مطالب النفس والطاقة الحيوية، فيفقد فكره البصيرة والعلم والفكر، وينحصر في الاستجابة لما تهواه نفسه. أما التطبّع الثقافي والفكري، فإن مسلك علاجهما هو التجارة الفكرية، والحرارة الحوارية، كي لا تتجمّد قوى العقل، وتتمسك برؤية مخصوصة، تبصر فيها معياراً لليقين.

ورأينا كيف أن الفكر الطبيعي وإقبال القلب على رحمة الله - سبحانه وتعالى - يُزيل عنه ما أشكل عليه في البحوث والعلوم. بينما ترسّمت أدوات علاج أمراض التفكير في تدريب التفكير على الجمع بين التمييز والتوحيد دَرْءاً لآفة التجزئة والتفاضل بين المعارف، وعلى الاشتباك مع الحركة، دَرْءاً لآفة الانحسار في الملفوظات النظرية، وعلى تعليم التفكير الاجتهادي، دَرْءاً لآفة تقلّص الفكر واعتماده على الاسترداد للاجتهادات التاريخية المؤقتة.

وإذ عُرف جِماع ما أتينا عليه، واستبانَت لنا الأمور العائقة عن التربية الفكرية، فإنَّ جُهدنا في رسم سبل التغلُّب عليها كان وفق منهجية تحليلية نَسقية، تشخِّص العائق وتقدِّم العلاج، ساعين إلى الإجابة عن الأسئلة بما توافر بين أيدينا من مقولات مستمدَّة من اجتهادات التراث، وكذا اجتهادات الفكر المعاصر، الذي يشترك -أي الفكر المعاصر مع العقل المسلم- في مُفاتَّشته عن المنهج الأقوم لرسم الصورة المُثلى للتربية الفكرية في ظل أزمة العقلانية وأزمة الأسس في العلوم.

وجدير بالملاحظة أن التربية الفكرية -رؤية ومنهجًا- ليست من اختصاص الفكر التربوي الخالص، ولا من بحوث علم النفس المعرفي، وإنما بان لنا أن التربية الفكرية هي حقل معرفي ومنهجي تتداخل فيه أنواع العلوم والفلسفات والاختصاصات؛ لأن التربية الفكرية -خاصة في سياق النهوض المنشود- تتقوَّى وتُحقَّق أغراضها عندما تتوسَّل بالرؤى الفلسفية والأدوات العلمية من فروع المعرفة متعدِّدة الأبعاد، فالفكر الإنساني والتفكير في كيفية تنميته وتطويره ليست قضية بديهية واضحة، وإلاَّ عُدنا إلى الاختزال من حيث أردنا الخروج منه، بل هي مُكابدة مُعقَّدة تتداخل في بنيتها القوى الروحية، والقوى العقلية، والقوى الفكرية، والثمرات الإنجازية (الروح والعقل والفكر والعمل).

وإنه ل يبدو لنا أن الأشدَّ تأثيرًا في بناء الفكر بناءً تربويًّا قويًّا في ظل التحديات الجديدة هي القوى الروحية؛ لأنَّ التعلُّل والتفكُّر والتعلُّل من ثمراتها، وبقدر ما تتقوَّى الطاقة الروحية، يكون البناء والعطاء والإصابة والتأثير في العالم. فضلًا عن أن القوى الروحية هي أساس وحدة المعرفة وجوديًّا، ووسيلة الربط الحيوي بين العلوم معرفيًّا. فالتحرُّر من إكراهات التطبُّع الثقافي، والفكر الصناعي، وكذا أمراض النفس، وأمراض التفكير، لا يكون إلاَّ بحافزية روحية تكسر الدوائر المغلقة لتلك المعوقات، وتُعِيد وصل الصلة مجددًا بالمنبع الأصلي للمملكات الإدراكية الإنسانية التي تجتهد التربية الفكرية في تنميتها وتبليغها أقصى كمالاتها.

إن هذه القيم الروحية هي كمالات يحمل الإنسان نفسه على التخلُّق بها، وليست تقديرات تابعة لحالة وجود الكائن الإنساني ضمن ثقافة مخصوصة،

فالكَمالات الروحية نظامٌ من القيم والأسماء الإلهية، يجتهد الإنسان للتشبه بها في أفعاله على قدر استطاعته؛ لأنها حائِة على الخيرات كلها، ولأن «أفضل أوصاف الإنسان العرفان، وأفضل العرفان معرفة الدِّيَان؛ لأمرهما بكل إحسان وزجرهما عن كل عدوان»^(٧٣). فالصفات الإلهية منبع القوة وتوليد التفكير والبناء التربوي الفكري في أتم صورته المتكاملة^(٧٤). وعندما يتحرَّر الطالب من مُعَوَّقات التربية الفكرية التي ذكرنا، ويتحلَّى بالأوصاف الروحية التي قلنا إنها كَمالاتٌ وليست تقديرات، ويباشر فعل التفكير والاشتباك التداولي مع التحديات الفكرية، متصفاً بأخلاق الحوار والانفتاح على المعارف الجديدة، تنمو قواه العقلية وتفتَّات من هذه المنابع الأصيلية، ويُحسن الإجابة عن أسئلة هذا الزمان المعقَّدة، التي أصبح المسلم حائرًا فيها ولا يقطع بصواب وجهة يتَّجه إليها، وتشوَّشت رؤيته إلى العالم واختلط نظامه المفاهيمي في ظل عالم مفصولٍ عن القيم الروحية، ومُتغرسًا في مطالب الطاقة الحيوية، وبفكرٍ لا يستطيع أن يعرج إلى السماء؛ لأن قيم الأرض جذبته نحوها.

ليس القول إذن بالمنزلة الفاصلة للقوى الروحية بمدعاة إلى القول بالتجزيء أو التفاضل، فالقوى الروحية هنا ليست وفق مفهوم مدارس الزهد والتصوف التي جَنَحَتْ عن حركة العمران، وإنما تلك التي تصنع العمران وتبني التربية الفكرية العمرانية. فالإنسان الفارغ من طاقته الروحية لا يستطيع أن يبني عمرانًا، ولا أن يُنشئ علومًا؛ لأنه فاقِدٌ للإيمان الحافز ولقوة الإرادة المبدعة. فالتربية الفكرية

(٧٣) العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق: عبد الله عبد السميع، (المنصورة: مكتبة فياض، ٢٠١٤م)، ص ١٤.

(٧٤) ونحن هنا نستثمر من المفهوم الموروث عن الفلسفة، فقد حدَّها الكندي من جهة فعلها قائلاً: «إنها التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان، أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة». الكندي، الحدود والرسوم، انظر: الأعمش عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، (تونس: الدار التونسية للنشر، المكتبة الفلسفية، ١٩٩١م)، ص ٢٢٠. وجاء في كتاب «التعريفات» للشريف الجرجاني: «الفلسفة: التشبُّه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية، كما أمر الصادق عليه السلام، في قوله: «تخلَّقوا بأخلاق الله»، أي تشبَّهوا به في الإحاطة بالمعلومات والتجرُّد عن الجسمانيات». التعريفات، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب، (المغرب: مؤسسة الحسني، ٢٠٠٦م)، ص ١٤٩.

يجب أن تُعلّم تربية النفس أولاً، كي تصرف الغفلة عن الأنفس، وتجعل الإنسان موصوفاً بالتيقّظ والتحفظ وتعلّمه العزم والفكرة، وإذا تحقّق هذا الدخول من هذا الباب، تزول حُجُب العطالة عن العقل والفكر، فيشرع في ممارسة ما أسميناه بـ: التجارة الفكرية، والحرارة الحوارية لتجديد العقول وإثراء المعاني، وخلق أفكار جديدة، وصياغة الأدلة للحجاج والتفاعل المعرفي؛ ولأن القوى الروحية هي السارية في حركة الإنسان الفكرية والعمرانية، فإنها عيُنّها من تحافظ على نصارة الرؤية وترابط أجزاء الموضوعات والأفكار، فتدفع ميل العقل إلى التجزئة والتقسيم والتفاضل، وتأخذ بالوعي إلى إحكام منهج الحركة الفكرية التي تبدأ من تبين التمييز لإجرائها، وتنتهي إلى التوحيد وجوديًا، لكي تبقى في هذه السياقات، ضمن انتظامها الإيجابي مع حاجات عالم المعيش التفاعلي رصدًا ووصفًا وتوجيهًا. أما عالم الفرادة فإن تعليم الاجتهاد الفكري هو إقبال تجديدي وانتهاج توليدي من قوة الإنسان الروحية، وخلوص إلى مواقع الحكمة الأصلية، وأنس باستكمال الفضيلة الإنسانية، وارتياض في مطالب البرهان ضد الدعاوى السائدة، وتحرير للفكر من وصمة الاتباع للاتجاهات الفكرية الواهية.

هذا العرض لما رأيناه من مُعَوِّقات التربية الفكرية وسبل معالجتها، لم يكن فصل الخطاب في الموضوع، والأسئلة التي يثيرها تفتح الباب على كثير من المسائل البحثية ذات الصلة المباشرة وغير المباشرة بموضوع هذا المُعَوِّقات ومعالجتها. ومن ذلك على سبيل المثال: التربية الفكرية بوصفها سبيلًا إلى الإبداع وحل المشكلات، وتجديد أشكال التفكير لرفع التحديات العالمية، ونحو استكشاف المعاني الحافزة للتربية الفكرية في التراث، وعوامل التربية والتكوين المنهجي في تجارب الاجتهاد الفكري، والتهذيب الأخلاقي بوصفه عاملاً حاسماً لتحرير التفكير من التبعية.

ملحق
جدول بأهم المَعَوَّات
التي تواجه التربية الفكرية وسُبل التغلُّب عليها

سُبل التغلُّب عليها	مَعَوَّات التربية الفكرية
<p>تقوية أخلاق الروح لعلاج أمراض النفس وذلك يكون بـ:</p> <ul style="list-style-type: none"> - تعليم تربية النفس. - تعليم اليقظة. - تعليم العزم والفكرة. 	<p>أمراض النفس ومظاهر ذلك في:</p> <ul style="list-style-type: none"> - انحصار المطالب في تلبية الدوافع الحيوية. - فقدان التفكير لطاقته الخلَّاقة وفطرته المبدعة. - عجز التربية الفكرية عن تحقيق التعليم متعدّد الأبعاد.
<p>التجارة الفكرية واشتمطار الفكر الطبيعي لتحرُّر من التطبُّع الثقافي والصناعي وذلك يكون بـ:</p> <ul style="list-style-type: none"> - تجارة الأفكار. - الحرارة الحوارية. - الخُلوص إلى مواقع الفكر الطبيعي. 	<p>التطبُّع الثقافي والصناعي ومظاهر ذلك في:</p> <ul style="list-style-type: none"> - سجن التفكير في حتميات ثقافية فرضاً وتوجيهاً. - تثبيت البنى والمذاهب والمقولات الفكرية وإعادة إنتاجها. - إرباك الفهم وتقييد العقل بسبب الصناعات الفكرية وحُجب الألفاظ.

مُعَوَّقات التربية الفكرية	سُبل التغلُّب عليها
<p>أمراض التفكير أو فساد الإنسان في قدرته على فكره ومظاهر ذلك في:</p> <ul style="list-style-type: none"> - التفكير التجزيئي. - التفكير الساكن. - التفكير التقابلي. - التفكير الإنابي. 	<p>التمييز من أجل التكامل لعلاج أمراض التفكير، وذلك يكون بـ:</p> <ul style="list-style-type: none"> - تعليم التجزئة من أجل التكامل. - تعليم الاشتباك مع الحركة. - تعليم التربية على الاجتهاد الفكري.

الفصل الثاني

المنهج العلمي ومُكَاشَفة القول الفلسفي

من مضمون الفلسفة إلى أدوات التفلسف

أولاً: مفتاح في رسم الإشكالية

ليس من نافل القول في السياق الفلسفي -خاصةً العربي المعاصر- الإقرار بالمُفَاتِشَة^(١) عن الطريق المنهجي الذي يُحَقِّقُ الإبداع في الفلسفة، ويجعل الحرف العربي يكتوي بالأثر الفلسفي في العالم. ذلك الأثر الذي يجعله مُبَادِئًا ومبادرًا ومُنْجَزًا، وليس مُنْتَظَرًا أو مُقَادَاً أو عادماً للإنجاز. ولأجل هذا، فقد جاهد العقل العربي لأجل أن يكتشف المنهج الأقوى الذي يملك به ويسود ويتحرَّر، ليس فقط من العبودية في صورتها التاريخية، وإنما العبودية في صورتها الفكرية التي تمنع فكره من الافتكار والافتدار. وتأتي أهمية سؤال المنهج في بحث القول الفلسفي، من السياق المعاصر الذي أصبح يسعى لاستكشاف الأبواب التي يدخل منها إلى صناعة قول فلسفي جديد، وهو سياق يتقاطع مع ما تجود به مباحث المجتمع والإنسان من أدوات مقرَّرة، وإجراءات علمية سائدة، تتساند جميعاً لأجل تركيب المنهج العلمي الذي يَفِي بالمقصود. من هنا أصبح موضوع النظر العلمي إلى القول الفلسفي يكتسب خصوصية لافتة، جاءت من ارتكازه على معجم علمي وفلسفي ونقدي، تظاهرت فيه هذه المحدِّدات المعرفية كي تأخذ باليد إلى الورشة الفلسفية، وفيها نلاحظ التقنية المنهجية الدقيقة، التي ينطلق منها الفيلسوف في بناء مفهومه ووضع تعريفه ورسم دليله.

ولأجل هذا، فإن سعيينا المنهجي يتبغي الظفر بالمنهجية التي ندخل بها عالم

(١) المُفَاتِشَة: هي الدقَّة في التفتيش والاستقصاء عن حقيقة الشيء.

الإبداع الفلسفي، على مقتضى صيغ السكن في هذا العالم عريثاً، وهي منهجية لا تتحدد دلالتها من ناحية أنها طريقة في البحث أو منهجية في البرهنة أو إجراءات في التحليل والتركيب، فهذا الشأن من مقاصد البحث الفلسفي الإجرائي الذي ينحصر في بناء التصورات أو تبرير التصديقات^(٢)، إنما تنقصدُ المنهج الذي تُسَخِّدُ به الأذهان، وتتيقظ به الأفهام. ولا منهج يلوح في الأفق إلا المنهج العلمي، فهو الأقدر على تزويد القارئ العربي للفلسفة والمحب لها بالكيفية التي يستخرج بها دفائن هذه الأمور.

وإذ تبين هذا، فنحن جُدراء بأن نصرف السعي إلى الأغراض التي قام لأجلها هذا الفصل، وهي تفتنُّ إلى ما يلي:

- تصحيح مفهوم النظر العلمي إلى الفلسفة، فهو ليس قولاً علمياً حول قيمة الفلسفة، ولا تعالياً وضعياً حول تأملاتها، وإنما هو منهج في بحث أصول الخطاب الفلسفي، وهذا يقتضي الالتزام بمبدأ المعرفة الموضوعية كما تلتزمها الروح العلمية في ملاحظة موضوعاتها. فهو إعمال للمنهج العلمي في الخطاب الفلسفي وفق خطوات التفسير وليس الفهم^(٣)، مُكاشفةً للبنية وليس نقداً للعقل؛ إذ النقد

(٢) من الكتب السائدة في دائرة الفكر الفلسفي الخاصة ببناء مناهج البحث انظر:

عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م). محمد يعقوبي، أصول الخطاب الفلسفي: محاولة في المنهجية، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٩م). عزيز الطاهر، المناهج الفلسفية المغرب، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م). محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م). محمد شيتا، مناهج التفكير وقواعد البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م). وبالأجنبية:

Jacqueline Russ, *Les méthodes en philosophie*, Armand Colin, 1992.

(٣) فلهلم دلتاي هو من أدخل هذه الثنائية في نصه الشهير «إقامة العالم التاريخي في علوم الروح»، يقول مظهرًا لهذه الفكرة: «فلعل الإنسانية لدينا، من حيث تُحَصَّلُ بالإدراك والمعرفة، واقعة طبيعية، وهي بهذه الحال إنما تدخل في نطاق المعرفة العلمية الطبيعية... [أما] المجموع المؤلف من المعيش والعبارة والفهم، فهو السبيل المخصوص الذي توجد الإنسانية بفضلها، بالنسبة إلينا، بوصفها موضوعاً لعلوم الروح». انظر: فلهلم دلتاي، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ترجمة وتقديم: فتحي أنقزو، (تونس: دار سيناترا، ٢٠١٥م)، ص ٥٥-٥٦.

يُتَقِينَا فِي دَائِرَةِ الْفَلَسَفَةِ مِنْ حَيْثُ أَرَدْنَا الْخُرُوجَ مِنْهَا. وَبِنَاءٍ عَلَى هَذَا، يُمْكِنُ صَرْفُ الْقَوْلِ تَحْلِيلِيًّا إِلَى أَنَّهُ «يُمْكِنُ التَّمْيِيزُ فِي الْفِكْرِ الْفَلَسَفِيِّ قَدِيمُهُ وَحَدِيثُهُ بَيْنَ أَمْرَيْنِ مُتَكَامِلَيْنِ: أَمْرِ النِّظَرِيَّاتِ الْفَلَسَفِيَّةِ، وَأَمْرِ الْأَلْيَاتِ النَّظَرِيَّةِ الَّتِي أُدْتُ إِلَى بِنَاءِ هَذِهِ النِّظَرِيَّاتِ الْفَلَسَفِيَّةِ... [وَبُورَةُ تَفَكِيرِنَا] هِيَ اسْتَبْصَارُ الطَّرِيقِ الَّذِي يَكْشِفُ عَنِ الْأَلْيَاتِ وَالْمِيكَانِيزِمَاتِ النَّظَرِيَّةِ الَّتِي اسْتَعْمَلَهَا الْفَلَسَافَةُ فِي تَقْرِيرِ نَظَرِيَّاتِهِمْ وَبِنَائِهَا... وَالتَّعَرُّفُ إِلَى بَعْضِ مِنْ أَدَوَاتِ التَّفَلْسُفِ، وَالْقُدْرَةُ عَلَى إِنْجَازِ فِعْلٍ تَفَلْسُفِيٍّ خَاصٍّ، يَسْتَعْمِدُ أَدَاةً مِنْ أَدَوَاتِ التَّفَلْسُفِ الْمَتَّعَرِّفِ عَلَيْهَا»^(٤).

- مَكَاشِفَةُ مَوَانِعِ الْإِبْدَاعِ الْفَلَسُفِيِّ، مُتَوَسِّلِينَ فِي هَذَا بِتَحْرِيرِ الْمَنْهَجِ عَلَى مُقْتَضَى قَوَاعِدِ الْمَنْهَجِ الْعِلْمِيِّ فِي صَوْرَتِهِ اللَّسَانِيَّةِ، فَشَأْنُهُ شَأْنُ فِقْهِ اللُّغَةِ، فَقِهِ لِلْفَلَسَفَةِ أَيْضًا. إِنَّهُ عِلْمٌ بِقَوَائِنِ الصَّنَاعَةِ الْفَلَسَفِيَّةِ وَالدُّرْبَةِ عَلَى مِمَارَسَتِهَا، بِمَا يَجْعَلُ التَّعَقُّلَ يَرْتَفِعُ مِنْ حَضِيضِ الْإِتْبَاعِ إِلَى يَفَاعِ الْإِسْتِقْلَالِ الْفَلَسُفِيِّ، «فَاللُّغَةُ هُنَا مَعْيَارٌ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ، وَظَوَاهِرٌ مِنْ جَانِبٍ آخَرَ»^(٥).

- الْأَخْذُ بِهَذِهِ الْمَنْهَجِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ إِلَى سِيَاقِ التَّدَاوُلِ وَالتَّفَلْسُفِ فِي الْفَضَاءِ الْمَعْرِفِيِّ الْعَرَبِيِّ، كَيْ يَسْتَثْمَرَ الْمُتَفَلْسُفُ الْعَرَبِيُّ هَذِهِ الْمَنْهَجِيَّةَ فِي تَفَكِيرِهِ، وَيَتَحَرَّرَ مِنْ تَبَعِيَّتِهِ الْفِكْرِيَّةِ، وَيَعِيشَ حَقَّهُ بِوَصْفِهِ عَرَبِيًّا فِي الْإِخْتِلَافِ الْفَلَسُفِيِّ، بِأَنَّهُ يَسْتَثْمِرُ مِنْ إِمْكَانَاتِ لُغَتِهِ وَفَلَسَفَتِهِ الطَّبِيعِيَّةِ؛ لِأَنَّ «اللُّغَةَ لَهَا بَعْدُ إِرْشَادِيٌّ»^(٦). وَثَمَرَةُ الْوَعْيِ بِهَذَا هِيَ التَّمَكُّنُ مِنَ الْإِخْتِصَاصِ بِمَقُولَاتِ فِلَسَفِيَّةٍ جَدِيدَةٍ، يَنْطَلِقُ بِمُوجِبِهِ الْمَجْمُوعُ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْعِبَارَةِ وَالْفَهْمِ وَالْمَعِيشِ مِنْ حَالِ الْإِسْتِيْحَاشِ وَالْغُرْبَةِ فِيمَا بَيْنَهَا إِلَى مَقَامِ الْأَلْفَةِ وَالْمُؤَانَسَةِ، وَإِعَادَةُ تَشْغِيلِ الْحَوَارِ الْجَدَلِيِّ بَيْنَ الْمَعَارِفِ، بِمَعْنَى أَنَّ مَنَهِجَ النَّظَرِ الْعِلْمِيِّ لَيْسَ مَنَهِجًا فِلَسَفِيًّا يَتَغَذَّى عَلَى ذَاتِهِ، أَوْ يَغْزُلُ خِيوطَهُ الْإِجْرَائِيَّةَ مِنْ ذَاتِهِ كَمَا يَتَفَتَّنُ الْعَنْكَبُوتُ، وَإِنَّمَا صَارَتِ الْحَاجَةُ إِلَى أَدَوَاتِ الْعُلُومِ الْآخَرَى فِي صُورَةٍ مَنَظُومَةٍ مُتَرَابِطَةٍ. وَلَمَّا كَانَتِ الْفِلَسَفَةُ خُطَابًا، فَالْآخَرَى أَنْ تَسْتَثْمِرَ أَدَوَاتِ

(٤) حُثُو النَّقَّارِيِّ، رُوحُ التَّفَلْسُفِ، (بَيْرُوت: إِبْدَاعُ، الْمَوْسُةُ الْعَرَبِيَّةُ لِلْفِكْرِ وَالْإِبْدَاعِ، ٢٠١٧م)، ص ٧.

(٥) عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحَاجِ صَالِحٍ، مَنْطِقُ الْعَرَبِ فِي عُلُومِ اللِّسَانِ، (الْجَزَائِر: مَوْفَمُ لِلنَّشْرِ، ٢٠١٢م)، ص ٣٦٥.

(٦) Judith Schanger, la pensée inventive, dans le livre, les concepts scientifiques, Invention et pouvoir, Paris, Gallimard, 1991, p 83

البحث اللغوي والمنطقي، وبما أنها على صلة بالسياق التاريخي والتحديات الإنسانية، فإن أدوات علم التاريخ، وتاريخ الأفكار، تُعدُّ لازمة منهجية. وبهذا فإن علم القول الفلسفي^(٧) يترابط جدليًا مع معطيات العلوم الاجتماعية، ويستند إليها، ليس من أجل الأخذ منها فقط، بل من أجل إمدادها بالرؤية المنهجية أيضًا.

ويتضح مما سبق أن روح البحث هي تقصُّد سر الصناعة الفلسفية بمنهجية علمية خارجية. ولأجل هذا، فإنه حقيقٌّ بنا رسم الإشكالية التي سنسعى للإجابة عنها، خلال مسارات التحليل، ويمكن لنا تجزئتها إلى سؤال كُلي، وأسئلة أخرى جزئية:

إذا كانت مناهج النظر إلى الفلسفة من الداخل لم تُنجز القصد من التفلسف، وهو إحداث السلوك أو السعي التأثيري والتعديلي في العالم، فكيف يحقُّ النظر العلمي من خارج الفلسفة هذا الهدف؟ وهذا التساؤل الأساسي يفتنُّ بدوره إلى ما يلي:

ما مدلول كلمة علمية المنهج وكلمة القول الفلسفي في سياق بحثنا؟ ومدى مشروعية العلمية اللسانية في طلبها تجديد السؤال الفلسفي؟ هل هذا المنهج الموصوف بالعلمية يتغذى على مفاهيم خاصة به أم تتداخل أدواته البحثية مع فروع معرفية أخرى؟ كيف يقرأ هذا المنهج المسائل الأساسية في القول الفلسفي: الترجمة والمفهوم والتعريف والدليل والسيرة الفلسفية؟

وبناءً على هذه التساؤلات الإشكالية، يمكن الإقرار بخطورة الوسيط المنهجي بين الذات والموضوع. والوسيط المنهجي هنا هو علمية المنهج، والموضوع هنا هو الفلسفة بوصفها فكرة ومنهجًا وإنتاجًا معرفيًا. حيث يتوقَّف الفهم الصائب لهذا الموضوع على حسن استخدام هذا الوسيط المنهجي في مقارنة الموضوع. ونحن هنا نراهن على القدرة التفكيرية لأداتنا البحثية في البدء، وقدرتها على التركيب في المثوى الأخير، وهذا الحكم هو ما يسعى هذا البحث إلى اختبار قدرته التفسيرية ومدى مشروعيتها من الناحية المنهجية والإجرائية.

(٧) نستعمل هنا فقه الفلسفة أو علمية المنهج أو النظر العلمي أو علم القول الفلسفي بمعنى مترادف.

ثانياً: مفاهيم مفتاحية

قبل إظهار معاني الألفاظ، لا بُدَّ من التلميح إلى أن اقتناصنا للمعاني لن يتوجَّه نحو المعاجم والموسوعات وملاحقة تضارب الدلالات، بل إننا سنسوق المعنى الخادم، أي ما له صلة بموضوع وأهداف البحث، وإذا كان هذا منطلقنا المنهجي، فإننا نجدد بأن نترقى إلى البيان قليلاً فنقول:

١. علمية المنهج:

إن الذي يقابل علمية المنهج في هذا السياق هي فلسفية المنهج، وهنا نلاحظ أن الفرقان بين العلمي والفلسفي آت من منطلقين في النظر: منطلق علمي في القول الفلسفي، ومنطلق فلسفي في تأمل الفلسفي ذاته^(٨). أما الأول: فهو يُباين سائد المعنى المُلازم لهذا اللفظ؛ لأنه ارتبط بالنقد المنطقي للغة، الذي يصرف الفكر عن التأمل والتحليلات التأويلية؛ لكي يحصر هذا الفكر في التحليل المنطقي للمفاهيم، وعدَّ المفردات الميتافيزيقية خالية من المعنى، وقد كتب رودلف كارناب جينالوجيا للمفاهيم؛ لأجل إقامة تصنيف بنائي لنظرية العلاقات المبنية على مهمة تحليل الواقع، وقد أثمر هذا المنهج التحليلي إقصاءً للقضايا الزائفة الماثلة في نظرية المعرفة، وعيَّن المحتوى الواقعي بوضفه معياراً للمعنى، يقول رودلف كارناب - وهو من مترجمي منهج التحليل المنطقي للغة -: «١ - وحدها العبارات

(٨) ثمة نوعان من تأمل الفلسفي لذاته: أولاً: تأمل منهجي وتفكيري وحواري وتعليمي، ولهذا جرى تقسيم المنهج في الفلسفة إلى «مناهج الاكتشاف أو التعلم، ويدخل فيها الحدس والتحليل الرياضي، أو طريقة الفرض، والتحليل اللغوي». والثاني: مناهج الاستدلال، وفيها يتم التمييز بين طرائق البرهان وطرائق الإقناع. والثالث: مناهج التعليم والتبليغ». انظر: الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م)، ص ٣١-٤٠. أما النوع الثاني الذي يندرج ضمن تأمل الفلسفي لنفسه، فهو الاختصاص بالنقد الذي يهدف إلى التدمير أو التحويل (فريدريش نيتشه)، أو رسم الحدود (إيمانويل كانط)، أو نفي القيمة (كارل ماركس)، سيجموند فرويد، وأقوى مظهر من مظاهر هذا النوع يتجلى في ممارسة النقد في تاريخ الفكر الفلسفة لأداة التفكير، أي العقل، ففي دائرة الفكر الغربي نجد «نقد العقل النظري أو نقد العقل العملي»، و«نقد العقل الجدلي»، وفي دائرة الفكر العربي الإسلامي نجد نظائرها «نقد العقل الإسلامي» مع محمد أركون، أو «نقد العقل العربي» مع محمد عابد الجابري.

ذات المحتوى الواقعي دالة من الناحية النظرية. تكون العبارات (المزعومة) التي لا يمكن -من حيث المبدأ- دعمها بالتجربة غير دالة. ٢- لا تستعمل العلوم التجريبية سوى المفهوم التجريبي للواقع. ٣- تستعمل الفلسفة المفهوم غير التجريبي (المتافيزيقي) للواقع»^(٩).

لقد سعى هذا المنهج العلمي التحليلي إلى تطهير اللغة من الاستعمالات الزائفة، والمفاهيم الفارغة من المحتوى التجريبي، إلا أن هذه السردية العلمية لم تحافظ على بريقها؛ لأنها تعدّت حدود منهجها نفسه، فإذا كان منهجها علميًا فليس من شغلها تصنيف القضايا؛ لأن العلم لا يسلك مسلك الميتافيزيقا في إصدار الأوصاف التحكّمية، فضلًا عن أنها لا تأخذ باليد إلى الاكتشافات العلمية، بل تكتفي بتحليل المعرفة السائدة وما هو مُجمّع على صلاحيته ضمن نموذجها المعرفي، بينما تحدّد خاصية العلم في الاكتشاف والانطلاق بالخيال واختراق حدود الواقع. ومن ثمّ «فإن إهمال ما لا يمكن التحققّ منه بالتجربة بدعوى مطاردة الأفكار الميتافيزيقية، يمكن أن يؤدي إلى توقّف العلم بتوقّف الاكتشاف الذي لا بدّ فيه من إبداعات الخيال والعقل»^(١٠).

وإذ تبين لنا سقم حُجج الوضعية المنطقية، فيجب أن نذكر جزالة الفائدة المرجوّة من علمية المنهج بالمعنى الذي نريده؛ إذ ليس من شأنه الدخول في معاندة مع قضايا الفلسفة المثالية، أو الحجاج بالأدلة الواقعية على صحة الفرضيات العلمية، إنما هو منهج يخرج من دائرة الفلسفة رأسًا، وينظر إليها من خارج لمعرفة قوانين تشكّلها، واستكشاف العلل التي أدّت إلى الاختصاص بالإنتاج الفلسفي. إن معنى علمية المنهج هنا هو «العلم بطرق الفلسفة في الإفادة، وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف»^(١١). وأوضح هنا أن مطالب المنهج لا تعلّق لها

(٩) رودولف كارناب، البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، ترجمة: يوسف تيسر، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١م)، ص ٥٩٠.

(١٠) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: المقلاتية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢م)، ص ٣٠.

(١١) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م)، ص ٢٦. (التسويد من المؤلف).

بالمضامين الفلسفية، وإنما يتوجّه التعلُّق الأكبر إلى إظهار وإبراز الآليات، التي أدّت إلى إنتاج تلك المضامين، وهذان الفعلان متكاملان.

لنقل - إذن - بأن «النظر في المعارف بالتركيز على آليات بنائها، ووجوه تقريرها في أفق تبين «وبيان» طابع هذه المعارف العقلاني، ومن ثمّ «المُلزم - بدرجة ما من درجات الإلزام - نظراً منهجي في المعرفة بصفة عامة، ونظر منهجي علمي في المعرفة بصفة خاصة»^(١٢). وإن منهجاً هذا وصفه لتحقيق به تشغيل وسائط وأدوات وتقنيات متكاملة، تعكس صورة مطالب النظر العلمي إلى المعرفة، وبموجبه يمكن تبني هذا المفهوم للمنهج، وذلك بوصفه «السير انطلاقاً من أوليات عقلية في مسار فحص وتدبر وتعقب وتنقيب، تُستعمل فيه جملة وسائط وأدوات وتقنيات ووسائل، بقصد الانتهاء إلى الكشف عن حقيقة من الحقائق، وإبرازها وإظهارها وإيضاحها والإفصاح عنها وبالتعرّف والتعريف بها»^(١٣).

نستنتج من بيان مدلول لفظ علمية المنهج ما يلي:

- أن علمية المنهج في النظر إلى الفلسفة لا يخطو خطوات مدرسة التحليل المنطقي للغة، التي ترى بأن التجربة هي معيار المعنى؛ إذ ليس هذا مطلبه.
- علمية المنهج في النظر إلى الفلسفة مطلبه الأساسي هو الظفر بالآليات بناء المعرفة الفلسفية، وتعليلها سببياً، للوعي بنسبية الأقوال المتداولة، ولإطلاق طاقة العقل نحو إبداع مضامين فلسفية، وفق الآليات المقررة والمناهج المعتمدة.
- ولا يلزم من هذا أن المعرفة الفلسفية أصبحت منحصرة في مطالب النظر العلمي وبصورة لا تتعداه؛ لأنه «بالطريقة نفسها ستأثر قضايا المنهج بالأوليات الفلسفية، لا شك في ذلك»^(١٤). وبموجب هذا الأمر، يتحكّم قانون التعاقب والدور بين المنهج العلمي والفكر الفلسفي.

(١٢) حمّو النقاري، روح المنهج، (بيروت: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٨م)، ص ٩.

(١٣) المرجع نفسه، ص ١٧.

(١٤) مادلين غراونتر، مناهج العلوم الاجتماعية، الكتاب الأول: العلم والعلوم الاجتماعية، ترجمة: سام عمار، (دمشق: المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، ١٩٩٣م)، ص ٣٥.

٢. القول الفلسفي:

حرّيّ بنا أولاً أن نلفت النظر إلى أن علمية المنهج - كما أشرنا إليها - هي طريق يتعدى طور تحصيل أغراض ومقاصد القول الفلسفي، لكي يقوم بطور آخر يعلوه رتبة، هو طور الإبانة عن العلل المختلفة التي كانت سبباً في إنشاء المعاني والأغراض الفلسفية. ومن ثمّ، فإن هذا الامتياز - مثله مثل فقه اللغة - ينظر إلى القول الفلسفي نظرة علمية صريحة. وفي هذا السياق يقول إيتيان جيلسون محللاً ومناظراً لرؤية كوندريك في سياق الفكرة والخطاب: «إن الألسن تبدو له بمثابة مناهج تحليلية لتحليل الفكرة، وهو ما يعني قلب المشروع الأول والانطلاق من اللغة نحو الفكرة»^(١٥). فاللساني الفيلسوف يدخل إلى موضوعه مثلما يدخل اللساني إلى موضوعه أيضاً، فالفلسفة ظاهرة كما اللغة ظاهرة. إذن، لا يُسمّى الباحث علمياً في منهجه إلا إذا فاز بهذه المرتبة (أي مرتبة فقه الفلسفة/ فقه اللغة)، وبيان ذلك أن «الحقائق الفلسفية حقائق لغوية، لا بمعنى أنها مردودة إلى قضايا يُثبّت في أمر صحّة معانيها أهل الاشتغال باللغة، نحويين كانوا أو لسانيين أو بلاغيين، وإنما بمعنى أنها لا تنفك على الدوام عن الصور اللفظية، بحيث لا اعتبار لوجود هذه الحقائق في الخارج ولا لوجودها في الذهن، إلا بالقدر الذي يمكن أن تُصاغ به في لغة طبيعية مخصوصة... إن الحقائق الفلسفية لغوية؛ لأنها لفظية وحقيقية معاً»^(١٦).

ومقتضى هذا نفي الاعتقاد الراسخ بوجود الفلسفة الخالصة، أي تلك التي تُفكر في المعاني وتستنبط الأفكار من غير حاجة إلى الألفاظ^(١٧)، أو أنها ترى في الألفاظ أعراضاً حسية تُظهر المعاني العقلية المجردة. وإن فلسفة هذا وصفها

(١٥) إيتيان جيلسون، الفلسفة واللسانيات: دراسة في الثوابت الفلسفية للغة، ترجمة: قاسم المقداد، (دمشق: دار نبوى للنشر والتوزيع، ٢٠١٧م)، ص ١٤.

(١٦) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص ١٦٨.

(١٧) يقول يورغن هابرماس: «إن كليات اللغة les universaux هي وحدها التي تُشكّل بنية مشتركة سابقة على الأفراد». انظر كتابه: أخلاقيات الحوار، ترجمة: أحمد الصادقي، (قطر: منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٩م)، ص ٣١.

لعلاقة المعاني بالألفاظ، من التقوُّل بأسبقية المعنى على اللفظ، لفلسفة ستكون في مرمى النقد للمنهجية الجديدة في بحث الفلسفة. وجهود الفكر المركَّب الساعية لعلاج أزمة الانفصال بين المعارف، تشهد بالحقيقة الكينونية للغة: «إن اللغة فينا ونحن في اللغة. نصنع اللغة التي تصنعنا، إننا - ومن خلال اللغة - منفتحون بالكلمات، ومنغلقون في الكلمات، منفتحون على الغير (التواصل) منغلقون على الغير... منفتحون على الأفكار، ومنغلقون في العالم. إننا منغلقون بما يفتحنا ومنفتحون بما يغلقنا»^(١٨).

وأما مدلول القول^(١٩) في سياقنا هنا، فإنه يتعدَّى المعنى اللفظي أو العقلي، إلى السعي التأثيري والتعديلي في العالم؛ ذلك أن الفلسفة ليست أقوالاً يُراد منها تصوير المعاني بالألفاظ الشهية فقط، إنما القول مهَادٌ للعمل. والأقوى أن القول كما جاء في «معاجم اللسانيات التداولية»^(٢٠) لا ينحصر في التصوير أو البنية التركيبية للكلام، بل يتعدَّى هذا الوصف إلى إنجاز أفعال في سياق مخصوص. لأجل هذا «ركَّز أوستن على التحقُّقات المؤسساتية للأدوار التكلُّمية، ليُبيِّن أن اللغة مؤسسة لها أدوارٌ مواضيعاتية مُطابقة لأفعال الكلام المعترف بها اجتماعيًا. ومن ثَمَّ فقد أكَّد على أن وظيفة اللغة لا تنحصر في الوصف والإخبار، بل تغيير العالم كذلك، وهذه الوظيفة تقتضي النظر إلى اللغة بوصفها مؤسسة تحدِّد

(١٨) إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة، الأفكار، (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٣م)، ص ٤٠٤. (التسويد من المؤلف).

(١٩) جاء في حد «القول» عند الجرجاني أنه: «اللفظ المركَّب في القضية الملفوظة، أو المفهوم العقلي في القضية المعقولة». التعريفات، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب (المغرب: مؤسسة الحسن، ٢٠٠٦م)، ص ١٥٩، مادة القول. أما «معجم الكلبيات» لأبي البقاء الكفوي، فإنه أورد تعريفًا لابن جني يظهر لنا أنه تجاوز مجرد التركيب لفظًا أو عقلاً، لكي يُشير إلى أن هذا التركيب غرضه التأثير، يقول ابن جني: «والتأثير الذي أفاده تركيب الكلام لا يحصل إلا من الجملة التامة. وأما بحسب اصطلاح الميزان فقد خُصَّ القول بالمركب». انظر: أبو البقاء الكفوي، الكلبيات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٦م)، ص ٥٩٨، مادة القول.

(٢٠) جاء في حدَّ التداولية: «أنها الدراسة أو التخصص الذي يندرج ضمن اللسانيات، ويهتم أكثر باستعمال اللغة في التواصل». انظر: فليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشنة، (دمشق: دار الحوار، ٢٠٠٧م)، ص ١٨.

العلاقات بين المتخاطبين بحسب المضمون القضوي للقضية، والقوة التكميلية للحُجَّة»^(٢١).

يتبين مما سلف أن للقول جانبًا لفظيًا أو عقليًا، وآخر تأثيريًا أو تعديليًا، ومعلوم أنه لا تأثير أو تعديل إلا بمراعاة خصوصية القول: خطابًا وبيانًا وبلاغةً. وبما أن منهجنا في النظر هو العلم أو فقه الفلسفة، فإنه سيتخذ من السلوك الفلسفي موضوعًا له أيضًا. ومن ثَمَّ، نكون أمام علم للقول الفلسفي، وعلم للفعل الفلسفي أيضًا، وبهذا يتقرر أن علم القول الفلسفي «ينظر في الخطاب الفلسفي بما يقتضيه من ترجمات وأقوال ومضامين، وينظر في السلوك الفلسفي بما يُوجبه من هيئات وأفعال وصفات توافق أو تخالف هذه الترجمات والأقوال والمضامين»^(٢٢).

جليّ إذن الخطوة البحثية العلمية التي من الواجب أن يقتحمها هذا المنهج الجديد في فُحص الأقوال، وتحصيل القدرة في المقابل على كشف أسرار الإنتاج الفلسفي والسلوكي، الذي يُعطي لسمات القول دورها في الإبداع والاستقلال، والقول لا يتحقق بالإبداع إلا إذا اشتمر في إمكانات اللغة العربية، واندفع مع أودية بيانها، وحصول هذا موقفٌ على إعطاء الاعتبار للمتلقى العربي؛ لأن القول خطاب، ولا حركية للخطاب إذا لم يُقدَّر المتلقي حقَّ قدره، والقول بيانٌ أيضًا. ومن ثَمَّ، فقد لَزِمَ إعطاء الاعتبار للسان المتلقي أو تقدير نظامه اللغوي في مستواه الطبيعي ومستواه الصناعي معًا. والقول أيضًا كتابة أو إنتاج فلسفي، ولا رسوخ أو تلقٍ لهذا الخطاب، إلا إذا راعى الفيلسوف بلاغة هذا اللسان العربي.

يتضح إذن أن غرض هذا المسلك ليس إلا إقدار المتفلسف العربي على التفلسف، أو رسم معالم لروح التفلسف، يُكامل فيها بين الخطاب الذي يتوجّه به إلى متلقٍّ مخصوص هو المتلقي العربي، وبيانٍ مخصوص هو بيان اللسان العربي أيضًا، والكتابة وفق أسلوب مخصوص، هو أسلوب البلاغة العربية، وموجب هذا القول أنه «كما لا يمكن أن نتحرّك من غير أن نكون في المكان وننزل موقعًا معينًا

(٢١) حسان الباهي، فلسفة الفعل: اقتران العقل النظري بالعقل العملي، (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٦م)، ص ٣١.

(٢٢) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٥.

منه، فكَذلك لا يمكن أن نتفلسف من غير أن نكون في اللغة، ونسكن مجالاً خاصاً بها. لذا، فلا مناص من الاستناد في تبليغ هذه أو تلك من الفلسفات الصناعية، إلى جُملة من الأفكار الفلسفية التي تحملها الأقوال الطبيعية، حتى يسهل على المتلقي وصل المعارف الصناعية المنقولة إليه بالمعارف الطبيعية التي يدّخرها في ذهنه» (٢٣).

نحن إذن جُدراء بأن نصرف القول إلى إظهار هذا المنهج، مركّزين على الوصف العلمي لهذا الخيار في النظر وليس الوصف الفلسفي. ومن ثمّ، فإنه إلقاء للنظر من أعلى القول الفلسفي، وليس من داخله أو أسفله، ومقصوده من هذا فُحص الأسباب الموضوعية للممارسة الفلسفية خطاباً وسلوكاً.

ثالثاً: انحصائص المنهجية لعلم القول الفلسفي

لقد استبان لنا - في الإشارات السابقة - أن القول الفلسفي ليس فكرًا منبعه الذات المُفكّرة التي لا تتحيّز، أو الأنا الخالص للوعي الذي يتعالى على الأسباب التاريخية، والظروف الاجتماعية، والقوالب اللغوية عندما يفكر في العالم. بل إن هذه الصفات أثّر من آثار فلسفات الثبات أو الفلسفة الخالصة المجردة؛ لأن الفلسفة ليست على التحقيق كونية أو شمولية، تشترك فيها الثقافات الإنسانية برُمّتها، وتتأقّلها بلغاتها الطبيعية، بل فيها من الخصوصية القدر الكثير، وذلك لعدّة أسباب، منها شدة الترابط بين الفلسفة وسياقها الإشكالي، أو دواعي التفكير الفلسفي، وانغراسها في بنية لغوية وتعبيرية مخصوصة، وكذا اختلاف الفلاسفة فيما بينهم، فضلاً عن ظواهر التصنيف القومي للفلسفة. ولأجل هذا، فـ«من العبث أن تُريد وصف عمليات تفكير عقلي ما بعزلها جذرياً عن سياق البنى والوظائف الاجتماعية التي تُمثّل ركيزتها، فلا نستطيع أن نفهم بحق ما هو العقل بالنسبة إلينا إذا اقتصرنا على استعادة ضرب من المنطق، إذ نحتاج إلى علم اجتماع يختصّ بالعقل» (٢٤).

(٢٣) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م)، ص ١٦٢.

(٢٤) جيل غاسنون غرانجي، العقل، ترجمة: محمود بن جماعة، (تونس: دار محمد علي الحامي، ٢٠٠٤م)، ص ١٢.

إن مقصودنا بلفت النظر إلى خصوصية القول الفلسفي، هو أن تُبين تركيبة الظاهرة الفلسفية وتعتها، وتشارك مفاعيل عديدة في التأثير فيها ورسم منهجها وإشكالاتها. ولهذا، فحريّ بنا الإقرار بأن المنهج -هنا- لا بد أن يكون من طبيعة الموضوع، وأن يراعي خصوصيته التكوينية وأدواته في البناء ومواده في التركيب، فالقول الفلسفي -ضمن هذا المقام التحليلي- ليس قولاً يرتكز على مكّون واحد أو عنصر أوحده، بل إن مكوناته والأصول التي تخترق بنيته التكوينية متعدّدة. وإذا كنا نسلّك مسلك المقاربة اللسانية العلمية في مكاشفتها لتركيب القول العلمي وتعليل أغراضه من أثر للمقولات اللسانية في المقولات الفلسفية، فإن ما يوجد به الفكر المركّب المزوّد بأجهزة تحليلية متعدّدة: البيولوجي والأناسي والاجتماعي والنفسي، يُحقّق استحالة الفلسفة الخالصة التي تتعالى على الخصوصيات، يقول إدغار موران موضّحاً الطابع المعقّد لبنية الأنساق الفلسفية: «إن النسق الفلسفي تصوّر يسعى إلى تفسير الموجود، أي العالم والواقع والإنسان، وكل واحد منهم يُعيد إنشاء العالم ضمن جهاز من الأفكار والمفاهيم... الفلسفات الكبرى بمعنى آخر تصورات غنية جدّاً ومعقّدة، وغالباً متعدّدة النواة، تسعى إلى ربط وخلق تحاُصّب بين الفيزيائي والميتافيزيائي، وبين المعرفة والأخلاق»^(٢٥). وارتكازاً على هذه الرؤية في النظر إلى الأمور من أن القول الفلسفي يمثل هذا التحاُصّب والغنى والتجّدّد، فإننا نصرف السعي الآن إلى استخراج سمات المنهج العلمي في النظر إلى الفلسفة، وملاحظة المحدّدات الإجرائية والمركبات العلمية التي يختصّ بها، متوسّلين من أجل هذا بالخطاطة الوصفية التالية:

١. خاصية العلمية:

سمة العلم هنا تجدّ نموذجها التمثيلي في الآلة اللسانية والمنطقية، ويبدو أن لهذا الاقتراب في الرؤية والمنهج بين اللسانيات والفلسفة، علاقة بصرف البحث في فلسفة اللغة، بناءً على نفوذ المقولات اللسانية في البناء الفلسفي. فاللغة هنا تفرض نفسها علينا قبل أن يلزمنا الوعي الفلسفي والمنطقي بالطريقة في استعمالها،

(٢٥) إدغار موران، المنهج، مرجع سابق، ص ٣٧٢.

وقبل أن يزعم الفيلسوف أنه يُقوِّم اللسان الذي يستمدُّ منه في الحقيقة طريقة هذا التقويم ذاته، فليس من الممكن - كما يقول أحد المؤرخين - «التفلسف إلا في حدود لغة معيّنة، وأن بنية اللغة التي يتداولها تؤثر تأثيراً عميقاً في وضع المسائل الفلسفية ذاته» (٢٦).

واللغة هنا وإن كانت بهذه القيمة المنهجية في نفوذ مقولاتها فكرياً، فإنها تصبح في الآن نفسه أداة مكيّنة لاستفاقة العقل مما كان يعتقد أنه خالص وكلّي، وما اعتبار شكل من أشكال التفلسف نموذجاً في أعمال العقل إلا سعي خفي يرمي إلى رفع خصائص لغة معيّنة إلى رتبة الكلّيات العقلية، بينما تنكشف الحقيقة في القول بأن لكل لغة مقولاتها الخاصة التي تحلّل بها الوجود، وتنقل من خلالها الأفكار، وتتداولها بين الناطقين بها، والتفلسف يُلبس هذه الصناعة التي تضيء له الطريق في استثمار إمكاناته اللغوية والوعي بها - أي باللغة - في إثبات قدرتها التفكيرية، كيما يأتي فعل التسمية في هذا السياق بوصفه «يمثّل تحديد علاقة الإنسان بالوجود من خلال سلطة الكلمات، والأهم من هذا - في ظلّ التحديات المخصوصة - أن المراجعة الثقافية لا بد أن تمرّ حتماً عبر قنوات اللغة» (٢٧).

وإن هذا الوعي الناظر إلى اللغة بوصفها معياراً لغيرها، فضلاً عن أنه إيماء بقيمة الخصائص التركيبية والدلالية في إطلاق فعل التفلسف، فإنه يرتبط بقيمة الإرادة عند الإنسان أيضاً. فالإرادة المبدعة لها قوة تقدر بها على تسمية الكلمات، وتلوين العالم بالمعنى من منظورها ومنظور نموذجها التأويلي، ففعل التسمية ليس فعلاً عقلياً بارداً، وإنما هو في لحمة الصراع من أجل الاستقواء. ولقد كان للفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه قراءة متميّزة هنا، ذلك أنه كان لانتقاله من تخصص فقه اللغة إلى الفلسفة أثرٌ في إنجاز هذه القراءة العلمية للفلسفة، فالكلمة

(٢٦) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، (بيروت: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٥م)، ص ١٠٦.

(٢٧) عبد السلام المسدي، مراجعات في الثقافة العربية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٨م)، ص ١٣٩. وانظر أيضاً: عمر فروخ، العرب واليونان وأوروبا: قراءة في الفلسفة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥م)، فصل «أثر الفلسفة الإسلامية في أوروبا».

لا تكتسب معناها إلا من كونها أداة من أدوات الصراع في بنية معقدة، ومن يمتلك رصيذًا من فيض القوة الحيوي، هو الذي يتحقق بوصف التسمية ويتملك الأشياء عندما يقدر على تسميتها، يقول نيتشه مُظهرًا لهذه الظاهرة: «إن حق الأسياد في إعطاء الأسماء إنما يتسع إلى حد أنه قد يجوز للمرء أن يُعَيِّن أصل اللغة ذاته، بوصفه تجليًا لقدرة أصحاب السيادة، هم يقولون هذا، هو كذا وكذا، هم يختمون على كل شيء وعلى كل حدث بنبرة ماء، وبذلك هم يأخذونه بوجه ما في حوزتهم»^(٢٨). وبموجب هذا التصوُّر للطبيعة التبادلية بين إرادة القوة واللغة، فإن الإبداع في الفلسفة أو تملك الوجود بالكلمات، إنما يسير في الوعي بقيمة الكلمة بوصفها أداة لإطلاق إرادة القوة كي تسود وتثر معانيها على الأشياء.

ويجدر بنا صرف الكلام هنا إلى أن السمة العلمية لفقه الفلسفة -والآتية من العلمية اللسانية- لا تترافق مع تلك التحليلات المعاصرة عن اللغة، التي ترغب في تخليص اللغة من روحها البلاغية والاستعارية، فهي وإن أقرت بأنه «لا تفلسف إلا داخل اللغة، وأن المشكلات الفلسفية لا تظهر إلا في سياق التحولات اللغوية»^(٢٩)، إلا أن غايتها هي صرف اللغة -في السياق الفلسفي- عن أعمال التأويلات المبنية على التأويل اللغوي (l'herméneutique étymologique) وإبصار الوصف الأسلوبى -في الفلسفة- الذي لا تتعداه، أو أن الفلسفة في روحها تفتن في الأسلوب الذي يُعيد تصنيع اللغة الطبيعية أو ثقافة الجمهور، إلى لغة اصطلاحية علمية: «فالمفاهيم الفلسفية عمل ترميزي»^(٣٠). وبهذا نكون في مسألة المفاهيم أمام نموذجين: المدلول الفلسفي والمدلول العلمي، فالمفهوم لن يكون إلا نشاطًا علميًا، أما في الفلسفة فهو نشاط فوق المفهوم Meta concept، تنحصر وظيفته في إيضاح المفاهيم العلمية وبيانها، مع صرف اللغة عن أشكال التخيل الأخرى. ويُعد لودفيج فتنجشتين وجيل غاستون غرانجي من أبرز من انخرط في هذا النشاط

(٢٨) فريدرش نيتشه، في جبينالوجيا الأخلاق: كتاب سجالي، ترجمة: فتحي المسكيني، (تونس: دار سيناطرا، المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٠م)، المقالة الأولى، الشذرة رقم ٢، ص ٤٦.

(29) G-G-Grange. *Langage et Epistémologie*, Edition, klincksieck, Paris, 1979, p. 10.

(30) G-G-Grange. *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris, 1988, p. 177.

التحليلي العلمي للمفاهيم^(٣١)، يقول غرانجي في كتابه «إسهام في فلسفة الأسلوب»: «استعمالنا للأسلوب لا يعني النموذج البسيط في التعبير، إنه نمط في تعيين الرمزية، ويعمل وفق الفكر الصوري الخالص، إننا نعي تعريف مفهوم الأسلوب، كما لو أننا نستخدمه في الرمزية»^(٣٢).

إن هذه المنهجية في منظور فقه الفلسفة، ولو أنها تشترك معها في الصورة اللفظية، أي النظر العلمي في الفلسفة، فهي تُباينها في الغرض من الربط بين النشاط العلمي والنشاط الفلسفي، فإذا كانت التحليلية العلمية تبغي دفع القضايا الزائفة وإقصاءها عن المعرفة، انتصاراً لمنهجية التحقق التجريبي، فإن فقه الفلسفة يطلب في غرضه الإبانة عن طرق التفلسف، ومكاشفة البنى المكونة للخطاب، في حين تسلك آراء التحليلية العلمية مسالك لا تضمّد للنقد أمام حقائق عديدة منها: أنها أرادت قصر الفلسفة على جانب أحادي هو الجانب العلمي، بينما تُطالِعُ الحقيقة التاريخية بأن الفلسفة كانت باعثاً لنشأة العلوم، وهي أوسع من أن تُحتزل في المنهج العلمي، ويظهر الاختزال في قولهم بأن الفلسفة خطاب، بينما تتسع الحياة الإنسانية لتشمل الخطاب والحياة، فضلاً عن أنهم لما استندوا إلى أدوات المنطق الرياضي واتخذوها معياراً للحقيقة والمعنى، فاثَّهم الخطاب الفلسفي بأنه ليس من جنس اللغة الرمزية، فهو إلى الخطاب الطبيعي أقرب منه إلى الخطاب الرمزي.

وعليه، فإن السمة العلمية لفقه الفلسفة تفارق السمة العلمية التي سادت، من فتجنشتين إلى جيل جاستون غرانجي؛ لأنها لا تقطع مع الإشارة كما تقطع معها

(٣١) جدير بالملاحظة هنا أن المرحلة المتأخرة من منهج فتجنشتين قد خففت من المبالغة في إقصاء القضايا الفلسفية، واتجهت نحو رسم منهج علاجي لها، يقول أندي هاملتون: «تُعَدُّ فلسفة فتجنشتين المتأخرة ذات طابع علاجي، إذ ترى أن المشاكل الفلسفية تتطلب نوعاً من النشاط الذهني العلاجي، يتم من خلاله تقويضها أو إزالتها بدلاً من حلّها أو حسمها... إن كُلَّ مشكلة فلسفية تنشأ عنها حاجة تتطلب العلاج بشكل دائم ومتكرر، وليس هناك منهج يمكن استخدامه بشكل نهائي لحلها. وفقاً لفتجنشتين المشاكل التي تتطلب العلاج هي تلك المتعلقة بالميثافيزيقا». انظر: أندي هاملتون، فتجنشتين و«في البقين»: مدخل موسّع لأهم وآخر ما كتب فتجنشتين، مراجعة وترجمة وتعليق: مصطفى سمير عبد الرحيم، (الجزائر: ابن النديم، بيروت: دار الروافد الثقافية، ٢٠١٩م)، ص ٣٧.

(32) G-G-Grange, *essai d'une philosophie du style*, Odile Jacob, Paris, 1988, P. 14.

التحليلية العلمية، وتتواصل مع العبارة العلمية من غير أن تتماهى معها، «وهكذا، يظهر أن القول الفلسفي، وإن اختلف عن القول المنطقي/ العباري، واختلف عن القول الصوفي/ الإشاري، فإنه لا ينفكُ يستمدُّ من عبارة الأول وإشارية الثاني بحكم أن كمال الفلسفة يكون في الوصل بين المنطق والتصوُّف، فيكون قولاً لا تتمحض فيه العبارة ولا تتمحض فيه الإشارة، وإنما يمزج بينهما مزجاً» (٣٣).

مما سبق يتضح لنا ما يلي:

- أن علمية المنهج في بحث القول الفلسفي، إنما هي استكشاف معرفي على «طريقة العلماء كما نجد ذلك عند اللسانيين في تعاملهم التقني مع الظواهر الفلسفية... وأن الوقوف على الأسباب اللغوية التي يُتوسَّل بها في إنشاء واستثمار المفاهيم الفلسفية في أصولها... هي الوسائل التي يُتوسَّل بها إلى المقاصد الفلسفية» (٣٤).

- هذه الطريقة أعادت التبصير بطبيعة السؤال الأصلي «ما الفلسفة؟»، ذلك أنه ليس سؤالاً فلسفياً، وإنما هو على التحقيق سؤالٌ علميٌّ؛ لأن العلم هو منهج يحيط بالفلسفة من خارجها، ويلتزم معها وفق مبدأ المعرفة الموضوعية، بينما السؤال الفلسفي يسكن فيها وتسكن فيه. والمعنيان متى تساكتا صُعِبَ الفصل بينهما.

٢. خاصية التكاملية:

إن هذه السمة التكاملية لفقه الفلسفة تُحتملها الخصائص البنوية التكوينية للقول الفلسفي، من مُحدِّدات لغوية وظروف إنتاج تاريخية وأناسية، وعوامل تتعلَّق بخصوصية المجال التداولي، فهي بهذه النموذجية في التكوين والإنشاء تُوجِبُ على الباحث أن يستزيد من الأدوات التي يكون مثواها ليس فقط الآلة الفلسفية، وإنما المفاهيم القريبة والعلوم الخادمة أيضاً. فالقول الفلسفي تبعاً لهذا

(٣٣) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ٢: القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، (المغرب، بيروت:

المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م)، ص ٩٧.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ١١٩.

قول متعدّد الأوجه والأبعاد. وقول هذا وصفه، فالأخرى به الاتصاف بالتكامل والتداخل في منهجه «فيستمدّ عناصره من آفاق معرفية متنوعة، فالنظر في صيغ أقوال الفيلسوف يتطلب التوسّل بأدوات علم المنطق، وعلم اللسان، وعلم البلاغة. والنظر في مضامين الأقوال يقتضي الاستعانة بعلم التاريخ وتأريخ العلم وتاريخ الأفكار. والنظر في أفعاله يُوجب الالتجاء إلى علم الأخلاق، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وحتى علم السياسة. وتحتاج هذه العناصر المأخوذة من مجالات علمية متفرّقة إلى أن تتألف فيما بينها اثلاًفاً كما اختلفت نظائرها في علم أصول الفقه، حتى تكوّن أبواباً متناسقة ومتداعية ينتظم بها فقه الفلسفة، ويتوحّد بها منطق»^(٣٥).

وإن هذه التكاملية المنهجية تنزّل في مستويين اثنين من مستويات النظر: مستوى المُباحثة عن العلل التي تؤثر في إنشاء مضامين القول الفلسفي، أي التعليل السببي، وهذا القسم من أجل «فهم القول الفلسفي، وتدخل تحته الدراسات الاجتماعية والتاريخية والسياسية والثقافية للقول الفلسفي، أي الأبحاث التي تتوسّل بما يُسمّى في التراث علوم «المقاصد»، وهناك «التعليل الآلي»، أي التعليل الذي يتعلّق بالآليات التي يُتوسّل بها إلى بناء صور القول الفلسفي. ونخصّ هذا القسم الثاني من علم القول الفلسفي باسم «فقه القول الفلسفي»، وتدرج تحته الدراسات اللسانية، والبلاغية، والمنطقية، والحجاجية، والكلامية، والأصولية للقول الفلسفي، أي الأبحاث التي تتوسّل بما يسمّى في التراث «علوم الآلات»^(٣٦). يتبيّن لنا أن المنهج في بحث القول الفلسفي قد ألزمتنا - لأجل الظفر بمطلوبه - الاستماع إلى نبض القول في العلوم الأخرى، والإتيان بأدواتها المنهجية المقرّرة ومفاهيمها الإجرائية الجديدة لتحصيل الغرض، ومن دون هذه الأدوات يبقى القول الفلسفي يغزل نسيجه من ذاته، ولا يتحقّق بالتكاملية المنهجية والمعرفية التي أصبحت هي الشّروط التي تجعل من علمية العلوم ممكنة. ومن الأخلق لهذه الأدوات العلمية أن تكون مقرّرة في الخطابات العلمية المعاصرة، ومواكبة لمنطق العلوم الجديدة.

(٣٥) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الترجمة، مرجع سابق، ص ٢١.

(٣٦) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأثر إلى الإنسان الكوثر، (بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٦م)، ص ٧٣-٧٤.

ويبدو لنا أن هذا البناء التكاملي لأدوات العلوم -بقصد تفسير القول الفلسفي- يجد تفسيره هو الآخر في مرتكزين اثنين: الأول: يستفيد من طُلوع الطابع التركيبي والمعقد في الفكر، ويُزوّغ الحوار الجدلي بين المعارف، بديلاً عن النماذج الكلية النسقية الاختزالية. والثاني: يستخرج من البنية التكاملية في العلوم التراثية الأدوات الإجرائية التي وجدت أجلى نموذج لها في علم أصول الفقه، الذي تحققت في بنيته القيم الثلاث: الحدائية والتكاملية والوسائلية.

أما الأمر الأول الذي يتهل من مفهومي البراديجم النسقي ونظرية النمذجة، فإنه قد أضحى في الإستمولوجيا التركيبية والفكر المعقد يلجأ إلى فكرة النموذج المعرفي «الذي يقود أنظمة المعرفة وأنظمة الفكر، خاصة أن أفكارنا صارت تُطبع النموذج الاختزالي والانفصالي، ونحن في هذا غير واعين، لكن هذا هو الذي يقود نظامنا التعليمي ونظامنا المعرفي ونظامنا الفكري، بصرف النظر عن الاستثناءات الهامشية»^(٣٧). إن أسلوب النموذج تنغرس مباحثه فيما أصبح يعرف بـ«البُعد التداولي في العلوم»، وكذا الخيارات التي يرسمها النمذج، والنزعة الأداتية instrumentalisme السياقية كذلك، «فالنماذج التي تقترحها العلوم هي أدوات تُمكن من التوجّه في حقل من حقول التجربة الإنسانية، التي يؤدّي تعقدها الشديد إلى استحالة أن تكون قابلةً للانعكاس الكلي، ولو في نظرية واحدة. ويوجه عام، فإن العوامل التداولية المتدخلّة في تكوّن بنية النظريات العلمية واشتغالها تُؤخّذ في الاعتبار بقدر من الجدية، بحيث نجد... محاولات في الصياغة النسقية systématisation لبعد العلوم التداولي، بلغت أحياناً مستوى الصّورنة»^(٣٨).

وبهذا يستبين لنا أن نموذجية العلمي في السياق الإستمولوجي المعاصر، قد انتقل من ظلامية المفاهيم التي تُفسر كل شيء، إلى إقامة الحوار الجدلي بين المعارف من خلال النظرة الإجمالية Globalisme، التي تقرّ «بأن الموضوع

(37) Moran, Edgar, *Penser Global, L'homme et son univers*, Paris: Flammarion, 2015, P126/127;

(٣٨) كارلوس إيلساس موليناس، المقاربات النمذجية وشبهاتها، ضمن: مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، جون فرونسوا برونشتاين وآخرون، (تونس: المركز الوطني للترجمة ٢٠١٠م)، ص ١١١.

المطروح للمعرفة من قِبَل العقل جزءٌ ظاهرٌ وفاعلٌ من مجموع أكبر، وأن ندركه في البداية بصفة إجمالية، في علاقته الوظيفية بمحيطه، دون انشغال مبالغ فيه بتكوين صورة صادقة لبنيته الداخلية، التي لن يكون وجودها ووحدتها من تحصيل الحاصل أبدًا^(٣٩). لقد أصبحت الصورة الجديدة للمعرفة تناقلًا للمفاهيم من علم إلى آخر، وأصبحت المفاهيم العلمية مفاهيم رَحَّالة concepts nomade ومتشعبة^(٤٠).

مما سلف يتبين لنا مدى التداخل المعرفي بين الأدوات العلمية؛ لأجل فهم العالم وأنظمة الثقافة الإنسانية. والفلسفة خَلِقة بأن تُقرأ وفق منظور التداخل المعرفي؛ كي تتحقق بِسْمَةِ التكاملية في المنهج، السمة الأكثر دورًا في الخطابات الجديدة للمنهج^(٤١)؛ درءًا لقلق القول على فقه الفلسفة بالقدم أو بعدم الإنتاج في المنهج.

وأما الأمر الثاني فيجد نموذج المنهج لفقه الفلسفة في علم أصول الفقه، هذا العلم الذي اختلفت فيه آليات وأدوات استمدت من علوم كثيرة: «فمادته: الكلام، والفقه، واللغة. ووجه استمداده من الكلام أن الإحاطة بالأدلة المنصوبة على الأحكام مبناها على تقبل الشرائع، وتصديق الرسل، ولا مطمع فيه إلا بعد العلم بالمرسل. ووجه استمداده من الفقه أنه المدلول، وطلب الدليل مع الذهول عن المدلول مما تأباه مسالك العقول. ووجه استمداده من اللغة كون الأصولي مدفوعًا إلى الكلام في فحوى الخطاب، وتأويل أخبار الرسول عليه السلام ونصوص الكتاب»^(٤٢). ولذا، فإن الكيفية المنهجية التي تألفت بموجبها أدوات

(٣٩) المرجع السابق، ص ٢١١.

(40) D'une science à l'autre des concepts nomades, Sous la direction d'Isabelle Stengers, Paris: Seuil, 1987. P 9.

(٤١) من القواعد التي تختصُّ بها خطابات المنهج الجديدة بعد نقض قواعد البداهة والتحليل والتركيب والإحصاء ذات الأصل الديكارتي: قاعدة الواجهة le précepte de pertinence، وقاعدة الإجمالية le précepte de Globalisme، وقاعدة الغائية Téléologique، قاعدة، l'agrégativité. انظر: جون لويس لوموانيه، خطاب في المنهج: القديم والجديد، ضمن: مقالات في التمدجة وفلسفة العلوم، جون فرونسوا برونشتاين وآخرون، ص ٢١٠-٢١٣.

(٤٢) أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، (دمشق: دار الفكر، د.ت)، ص ٥.

علمية من حقول معرفية مختلفة، هي المطلوبة ضمن تشكيل التكاملية المعرفية في فقه الفلسفة، خاصة القيمة المكيّنة لمبحث اللغويات في أصول الفقه، وتفرّيع المباحث ضمن هذا المطلوب، فـ«لما كان التكليف (توجيه الخطاب من طرف المشرّع تجاه المتلقي وهو الفقه)، وفهم التكليف (إعادة الفقيه لخطاب المشرّع)، والعمل بمقتضى التكليف (تحقق غاية التكليف عملياً) ظواهر إبلاغية وتواصلية تتم عبر اللغة الطبيعية، كان الإبلاغ والتواصل الشرعيان يتيميان إلى جنس أعم هو «الإبلاغ والتعاون اللغويان»^(٤٣).

ومادة الاشتراك بين كليهما -أي بين علم أصول الفقه وفقه الفلسفة- هو الحيز الأوسع لعلوم اللغة والخطاب، بوصفهما مرقاة آلية أساسية إلى موضوعهما، ومثلما أن علم أصول الفقه يرسم الطريق المؤدي إلى معرفة الأحكام الشرعية من الأدلة التي حدّدها الشارع متوسلاً في ذلك بعلوم اللغة والبلاغة والمنطق وعلم الكلام، فإن فقه الفلسفة هو المنهج الذي يرسم الطريق المؤدي إلى معرفة القوانين، التي متى تحقّق بها العقل العربي أمكنه ذلك من اجترار أقوال فلسفية، تُضاهي ما عند الغير من أقوال، متوسلاً في ذلك بعلوم اللغة وأدوات المنطق الرياضي الحديث، وتاريخ الأفكار، والتحليل النفسي والمقاربة الاجتماعية، وهذا كله على طريق التكامل بينها في صورة ائتلافية تداخلية منتجة.

ويدفعنا هذا إلى الإقرار بأن الطابع المنظومي لكل من علم أصول الفقه وفقه الفلسفة هو العلة التي جعلت مرافقهما المنهجية تتساند وتتماهى لأجل فحص موضوعهما، خاصة وهو موضوع الخطاب. وهنا لا بُدّ من صرف السعي إلى مكاشفة العلل الفعلية التي جعلت من فقه الفلسفة يتخذ من علم أصول الفقه نموذجاً إرشادياً له، وهذه العلل تفتنّ إلى ما يلي:

أولاً: أن علم أصول الفقه ليس نظراً في مضمون الأحكام، وإنما هو نظراً منهجيّ، وتقنيّ للأبحاث الفقهية، وتتلّح هذا الوصف المنهجي في الأقوال الشارحة لمفهوم «علم أصول الفقه»، فهو «العلم بالقواعد التي يُتوصل بها إلى

(٤٣) حثو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م)، ص ٢٦.

الفقه على وجه التحقيق، أي العلم بأحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية... وأقسامها واختلاف مراتبها من جهة، وبكيفية استثمار الأحكام الشرعية منها على وجه كلي^(٤٤). وفقه الفلسفة هو أيضاً لا يُعتمد بمضامين القول الفلسفي، بل إن جلّ مطالبه هي الآليات التي يتشكّل وفقها القول الفلسفي، وأن الظفر بالآليات هو ظفر بروح التفلسف، فمضمون القول الفلسفي لدى فقه الفلسفة هو تجلّ لإعمال القواعد المنهجية المُحدّدة لبنية القول الفلسفي: مفهومًا وتعريفًا ودليلاً وسيرة. وبهذا فإن التماثل بين مرافق فقه الفلسفة ومرافق علم أصول الفقه تماثلٌ في النظر المنهجي وليس النظر المضموني.

والثاني: وفُور الأدوات اللسانية لدى كليهما، وقد أشرنا فيما سبق إلى أساسية علوم اللغة في بنية العلوم التراثية، لارتباط اللغة بالنص الأصلي، وللطابع الإبلاغي والتواصلي لخطاب الشرع الذي يتوجّه إلى متلقٍ يفهم هذا الخطاب، والسمة نفسها تجري على فقه الفلسفة، الذي بلغ من إيلائه المحدد اللغوي قيمة معتبرة إلى القول بأن «المقولات ليست منطقية، ولا وجودية، وإنما لغوية، وأن كل لغة لا بُدَّ أن تكون لها مقولات خاصة تُحلّل عن طريقها الوجود، وتنقل من خلالها الفكر، وتتناقله بين الناطقين بها»^(٤٥). والأكيد أن اللغة - كما هو الحال في أصول الفقه - تدخل في صميم هذا الجهاز المنهجي الناضج، فإنها في سياق منهج فقه الفلسفة ينبغي أن تكون معياراً لغيرها، وأن واجب العقل العربي هو الوعي بإمكانات لغته الفلسفية وتأصيل حركتها^(٤٦).

(٤٤) المرجع السابق، ص ١٠-١١.

(٤٥) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٤٦) يرى عبد الرحمن الحاج صالح أن الوسائل التحليلية لنظام اللغة العربي قد تقهقر عندما تمّ إدخال منطق أرسطو، «فإذا كان المنطق الأرسطي قد أفاد إلى حدٍّ ما في ميدان التعليم كالتوضيح لمفاهيم النحو البسيطة بالتصنيف، وصارت أقرب إلى الأفهام من حيث ترابط بعضها مع بعض، فإن ذلك كان ضئيلاً جدّاً، فأخطر ما حدث هو طغيان هذا المنطق على النحو وتغطيته لما هو أعمق منه كمناهج الاستدلال ووسائل الاكتشاف العلمي الخاصة بالعرب... وبسيطرة منطق أرسطو على الدراسات الخاصة باللغة والعلوم الإسلامية عامة بل وتفرد به بكل تفكير وذلك بإقصائه لكل منطق آخر وكل منهجية علمية أخرى، فاختفى التفكير العربي الأصيل المبدع إلى عصرنا الحالي». منطق العرب في علوم اللسان، مرجع سابق، ص ٨٩.

والثالث: تشغيل الآلة المنطقية في الجهاز المنهجي، وبيان ذلك أن «المنطق الصوري ساهم في اكتمال أصول الفقه بوصفه منظومةً منهجيةً ونسقيةً، يُعنى بالترتيب والتقديم والتأخير، وتحديد الأصول والفروع، وفي أن يبدأ بجهاز مفاهيمي يتحدّد بالتعريفات الدقيقة -اللغوية والمنطقية معاً-... كما تتجذّر آلية منهجية علمية هامة، ألا وهي أهمية تحديد المصطلحات وضبط البنية المصطلحية قبل الشروع في البحث العلمي، وكان مبحث الألفاظ والتعريفات أو المفاهيم هو الذي استفاد من المنطق وتأثر به...»^(٤٧). وليس مرادنا الدخول في مسألة العلاقة بين المنطق وأصول الفقه بين التقريب والتوهين، إنما يعنينا أمر المحدّد المنهجي المنطقي الذي يخترق نسيج كلٍّ من المنهج الأصولي والمنهج الفلسفي. وليس أسوأ في منهج أصول الفلسفة من الإعراض عن المنطق والتقول بكماله، أو في إمكانية الاستغناء عنه، أو في إقامة الفصل بينه وبين الفلسفة، بينما القول بالأخلاق باعتبار هو أن المعرفة لا تنتج إذا لم يكن لها منطقٌ يحكم بنيتها؛ لأن الناتج عن الفصل بينهما هو الاقتصار على النظر في المضامين الفكرية دون الأصول المنطقية التي انبنت عليها هذه المعرفة، «ولا الوسائل المنهجية التي استعملت في تبليغها، فينقلون -أي المشتغلون بالفلسفة- المفاهيم والأحكام تقليدًا لغيرهم، وهم لا يدرون كيف يضعون مفاهيم حديثة مثلها، ولا يهتدون إلى ضبط أحكامها بما يقوّي إنتاجيتها، ولا بالأوّل إلى وضع هذه المفاهيم والأحكام في نسق واحد يجمعها ويولّد بعضها من بعض، كل ذلك سبّب النقص في تكوينهم المنطقي»^(٤٨).

وجليّ من هذه الإشادة بالمنطق في صلته بمنهج النظر العلمي، إرادة الظفر بصفات مفقودة في الخطاب الفلسفي العربي المتداول، والذي أصبح لا يُفرّق بين أقوال فلسفية تشترط جهادًا عقليًا معتبرًا، وبين نص أدبي متداول في الفضاء العام. فالمنطق -إذن- يُعيد للكتابة الفلسفية صفاتها المفقودة، مثل التنسيق والاستدلال

(٤٧) يميني طريف الخولي، نحو منهجية علمية إسلامية: توطين العلم في ثقافتنا، (بيروت: إبداع، ٢٠١٧م)، ص ١٤٢-١٤٥.

(٤٨) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١م)، ص ٤١.

والتلازم والتكامل والإنتاج بما يجعلها تتحقق بالتكامل بين الوصف العلمي والوصف الذوقي، وهي المرتبة التي تنزّل ضمن النموذجية الإبداعية في القول الفلسفي؛ لأنها تجمع بين العلمية في المنطق والذوقية في الأخلاق.

٣. خاصية العملية:

لا يقتصر إعمال المنهج العلمي في الخطاب الفلسفي من أجل تعليله ومكاشفة بنيته على القول بما هو نسيج نصّي ملفوظ أو مكتوب، بل يتعدّى هذا المنهج إلى العمل أيضًا، وعمل الفيلسوف هنا تخصيصًا؛ إذ الفيلسوف خليقٌ بأن يكون لسان العقل وتُرجمان الحقيقة. ومن ثمّ، تكون صفاته بموجب فضائل عقله متجلية في سلوكه، مؤثرة في غيره، مُعدّلة للواقع الذي يقيم فيه. وعلم القول الفلسفي في مساءلته للعمل يُسلّم في البدء بهذا الإقرار الإستمولوجي الحاسم: «القول بغير دليل في الفلسفة لا يقبل، والدليل بغير عمل فيها لا يتفع. إذن، فإنّ المقتضى النظري لفقه الفلسفة هو أن تسند الأقوال إلى الأدلة، وتسند الأدلة إلى الأفعال»^(٤٩).

من هنا، أصبح العمل المقرون بالنية والقصد وإدراك القيمة موضوعًا لفقه الفلسفة، ومطلبه على التحقيق هو تعليل الفعل الفلسفي، مثلما تمت الإشارة إلى تعليل القول الفلسفي؛ نظرًا للتّصّال الحاصل بينهما، فليس الغرض من التعقّل والتفلسف اقتناص المعاني العقلية والسعادة بتأمّل الموجودات الكلية، وإنما لا تُقدّر هذه التأملات حق قدرها إلا بقدر ما تُثمر من أفعال فلسفية، خاصةً أن «الفكر العربي قد هيأ لولادة فلسفة الفعل *L'agire Philosophie*»^(٥٠).

وهذا هو السرّ في المزاجية بين ثلاثية: القول والدليل والعمل، فالعمل لا يقل قيمة - من حيث الوجاهة الاستدلالية - عن النظر، يقول أبو الحسن العامري مُظهرًا لهذه الفكرة: «ولهذا فإنّ اقتباس الحكمة وإن كان مجديًا في استصلاح النفس الحسية، فإنّ جدواه فيه يكون عَرَضًا؛ لأنّ القصد الأول من مقتبسها يكون متّجهًا

(٤٩) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٥٠) جرار جهامي، من مسالك التراث إلى معابر النهضة: الفلسفة في سبيل المعرفيات: دراسات ومباحث في القول الفلسفي، (بيروت: دار المشرق، ٢٠١٦م)، ص ٢٠.

إلى استصلاح القوة الاختيارية، لتصير أفعاله مؤداة بحسب الفضيلة، ومعارفه معتقدة بحسب الحقيقة»^(٥١).

يتضح مما سلف أن العمل ميزان تُوزن به أفعال الكلام، وشواهد الفلسفة المعاصرة ناطقة بهذه العبارة، ليس فقط لداعي الخُلوص إلى مواقع العمل، والكف عن مراكمة التأويلات التأملية حول الوجود، وإنما الغرض الأقصى هو تلحيم ماهية الذات في العمل، وانكشاف الفاعل في القول والعمل، فـ«بالقول والفعل ندخل العالم البشري... وحياة من دون كلام ومن دون فعل قد ماتت حرفيًا في العالم، إنها تكف عن أن تكون حياة إنسانية...»^(٥٢).

وبهذا فقد أصبح العمل أداة تفسيرية في الفلسفة وعنصرًا مكيّنًا في منهج تحليلها، وصارت صفة تداولية الفلسفة، والصفة التبادلية بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الصناعية، والإقرار بمعية العمل في تفكير الفيلسوف، مُلزمة في إنشاء منهج في بناء القول الفلسفي، يُوقظ في العقل العربي تحصيل القدرة على التفلسف بمعزل عن الفلسفة الخالصة المتعالية، وبمقرّبة من المجال التداولي، الذي متى كان نافذًا في الإنشاء الفلسفي، انتفت الغرابة عن العقل العربي، وتَصَالبت عبارته مع عادات العرب في التعبير والتبليغ. ففضل الفلسفة -إذن- بالإطار العملي ومسائل المجال التداولي، وإبقاء الأصرة بين أقوال الفيلسوف وأفعاله، يفيد في اتباع المتلقي لأفكار الفيلسوف والموافقة على ما يفكر فيه، فالعمل -إذن- مخزون ثقافي وأداة تفسيرية مُنتجة، والشاهد الأناسي على هذه الفكرة «أنا نقوم بالفعل من خلال إحاطتنا بالمخزون المشترك، ومن غير استفادة من المنظور العام الذي تُقدّمه النظرية. كان البشر يعملون على نحو جيّد من خلال المتخيل الاجتماعي قبل أن يصلوا إلى مرحلة التنظير لأنفسهم»^(٥٣).

(٥١) أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد، ضمن أربع رسائل فلسفية، تحقيق: سعيد الغانمي، (بغداد، بيروت: جامعة الكوفة، دار التنوير، ٢٠١٥م)، ص ١٨٦.

(٥٢) حنا أرندت، الوضع البشري، ترجمة: هادية العرفي، (بيروت: جداول، ٢٠١٥م)، ص ١٩٨، ٢٠٠-٢٠١.

(٥٣) تشارلز تايلر، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة: الحارث النيهان، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ٢٠١٥م)، ص ٣٨.

إن ما ينبغي على صرف السعي إلى قيمة العمل، هو إجراء المُماثلة التالية في فقه الفلسفة: مثلما كان القول الفلسفي موضوعًا للنظر العلمي وفق مبدأ المعرفة الموضوعية، فإن الفعل الفلسفي لا يشذُّ عن هذا المطلب، فهو ينظر فيه أيضًا من جهة أنه «عبارة عن ظواهر سلوكية موضوعية تضبطها قوانين محدّدة، مثلها في ذلك مثل الظواهر الاجتماعية، وهذا يعني أن هذا المتفلسف مطالبٌ بأن يُحصِّل فرعًا علميًا ثانيًا نطلق عليه اسم «علم الفعل الفلسفي»، أي العلم الذي يتخذ ظواهر العمل الفلسفي موضوعًا له، متوسلاً في ذلك بالمناهج المقرّرة في مجال المعرفة العملية»^(٥٤).

إن الجزء الثاني من مباحث فقه الفلسفة - كما يتضح - يدور حول الفعل الفلسفي من أجل تعليل بواعثه، وقد اصطلاح طه عبد الرحمن على هذا المبحث في سياق تحليلي آخر باسم «السيرة الفلسفية»، التي مبناها العام أن «الفيلسوف بقدر ما يسلك وفق مضمون كلامه، تعظّم منزلته في القلوب. وعلى العكس من ذلك، بقدر ما يُبْدي من الخروج عن هذا السلوك، يقلّ قدره في النفوس»^(٥٥). وأما منهجها في النظر فهو يماثل دراسة القول الفلسفي من جهة الآليات المنهجية التي يتوشل بها، فهو بدوره يفتنُّ إلى قسمين اثنين: «التعليل السببي»، أي التعليل الذي يتعلّق بالبواعث التي تؤثر في حصول الفعل الفلسفي... أي يتعلّق بظروف إنتاج هذا الفعل، وهناك «التعليل الآلي» أي التعليل الذي يتعلّق بالكميافيات التي يتحصّل بها الفعل الفلسفي، أي - بإيجاز - يتعلّق بأدوات إنتاج الفعل الفلسفي^(٥٦). وقصد الأول هو فهم الفعل الفلسفي، والثاني فقه الفعل الفلسفي، وهنا لا بُدَّ من التلويح بأن هذين المبحثين وإن اشتركا في إسناد الفعل الفلسفي وجودًا وعدمًا أو حركة وسكونًا إلى المفاعيل المادّانية مثل السلطان أو الاقتصاد، إلا أن بينهما من الفرق ما يجعل الأولى تتفقى هذه المفاعيل إثباتًا لنسبية ومنظورية الفعل الفلسفي، ومن ثمّ القدح في قيمته، بينما يروم منهج فقه الفلسفة إنارة الدروب نحو الإنجاز،

(٥٤) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٥٥) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الترجمة، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

(٥٦) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص ٧٥.

والظفر بجوانب المفارقة والمُطابقة ما بين أقوال الفيلسوف وأفعاله، وما بين فعل الفيلسوف ومجاله التداولي؛ إذ المجال التداولي للفيلسوف هو الذي يرسم كيفية الفعل، ويخترق كيفية السلوك ويطبّعها بطابعه المتميّز، فليس هناك نموذجية في الفعل الفلسفي بإطلاق، فما يكون نموذجيًا ومقدّرًا في فعل الفيلسوف ضمن سياق تداولي مخصوص، لا يكون مثله في مجال تداولي آخر، وإن لزم البحث عن الكلّي بينهما، إلا أن ذلك ليس مبررًا كافيًا لإلزام المُتفلسف العربي -مثلًا- بفعل مُتفلسف ينتمي إلى مجال تداولي آخر.

ومن ثَمَّ، فإن معيار المجال التداولي هو الذي يرسم النموذجية في القول والفعل الفلسفيّين. وما الإيماء إلى الفعل الفلسفي إلا من أجل أن تُعطى القيمة للعمل والرسوم فيه، لأجل إيجاد اللحمة المفقودة بين المعنوية الفلسفية والقصدية السلوكية، التي مزقها الاعتقاد في صلاحية الفلسفة الخالصة. وإذا تبيّنت لنا هذه الصفات الملازمة لمنهج النظر العلمي إلى الفلسفة، فإن التالي هو إظهار المعالم الأساسية لموضوعات فقه الفلسفة، والنتائج التي تُثمرها هذه الممارسة على القول الفلسفي وآفاق ذلك بالنسبة للمُتفلسف العربي.

رابعاً: تقنيات المنهج

قبل صرف القول إلى التقنيات الفلسفية، لا بُدَّ من لفت النظر إلى مفهومين أساسيّين ينبني عليهما القول، هما: مفهوم العبارة ومفهوم الإشارة، فالعبارة تقترب في مدلولها من القول العلمي في كليته، والإشارة تقترب من القول الأدبي في ذوقيته. فما هو علمي خالص في العبارة، يكون ذوقياً تداولياً في الثاني، فالعباري العلمي ارتقاء متواصل في العلوم، والإشاري تدوُّق متواصل في مراتب الفنون. والقول الفلسفي -كما تمت الإشارة- فيه من العلمية نصيب، وفيه من الإشارية نصيب، فلا هو بالعباري الخالص على صورة التصور العلمي أو القانون أو النظرية، لتجذّره في مجال تداولي مخصوص، ولا هو بالمُدرك الأدبي المحض؛ لدوام توشّله بالمبادئ العقلية في التفكير.

ومن ثَمَّ، فإن كلا البيّاتين «طريقان في الكلام متباينان، فما يصدق على أحدهما

لا يصدق على الآخر، فحيث تكون العبارة ذات معنى حقيقي، تكون الإشارة ذات معنى مجازي، وحيث تدلُّ الأولى في مختلف استعمالاتها على معنى ثابت، تدلُّ الثانية في هذه الاستعمالات على معانٍ متقلّبة، وحيث تصرّح الأولى بجميع أجزائها، تضمّر الثانية بعضها^(٥٧). ونحن هنا سنأخذ بهاتين الصورتين من البيان إلى الموضوعات التي عليها مدار تنزيل المنهج العلمي، قصد التأمل في عناصرها وضبط دقيق آليات تركيبها؛ لأجل رسم معالم التفلسف على عادات البيان العربي في التعبير والتبليغ، والموضوعات الكبرى التي هي محل هذا النظر العلمي، أو بالأحرى محل رصد لتقنياتها تفتنُّ إلى: تقنية الترجمة، وتقنية المفهوم، وتقنية التعريف، وتقنية الدليل، وتقنية السيرة الفلسفية.

أ. الترجمة:

من الضروري إقامة التفرقة في الترجمة ما بين النقل الحرفي الذي يقابل اللفظ باللفظ، أو المعنى بالمعنى^(٥٨)، وما بين التحويل فيما أصبح يُداول تحت اسم الترجمة التأصيلية. فالتحويل هو وعي بالعناصر الإشارية المُلتحمة بالنص الأصلي، ومن اللازم صرف هذه الجوانب الإشارية في الترجمة، واستبدالها بما هو من المجال التداولي للمترجم؛ درءاً لقلق العبارة أو المصادمة مع كليات الفلسفة الطبيعية، ذلك أن ضيق التفلسف العربي في التاريخ، قد جاء من توهم عجز اللغة العربية عن الإيفاء بمعاني النص الأصلي، ومن أن الفلسفة هي ثمرة لقوة العقل المجرد المفصول عن المعنوية والقصدية، والقول الأخلق بالقبول الذي أثمره إعمال المنهج العلمي أن للترجمة تقنيات ومراتب، فالتقنية توجب «أن نأخذ بالمضمون المشترك من العبارة ونجتهد في نقله على ما هو عليه، ولا نصير إلى تركه إلا بدليل يُثبت بطلانه، بينما الواجب في الإشارة أن نترك مضمونها

(٥٧) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص ٧٦.

(٥٨) «إن من يطلع على نصوص النقلة والفلاسفة الأول بنوع خاص، يفتقد إلى فصاحة اللغة، وسلامة التعبير، وجمالية الأداء اللفظي، فضلاً عن كون بعضهم قد صاغوا العربية وفقاً للبنية اللغوية اليونانية أو السريانية». انظر: جبرار جيهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٤م)، ص ١٥٧.

الخاص ونستبدل مكانها مضموناً يلائم المجال التداولي للمتلقي، ولا نصير إلى الأخذ به إلا بدليل يثبت ملاءمته لهذا المجال»^(٥٩).

فحياة الفلسفة -إذن- لا تأتي إلا من هذين الشرطين وهما: «التبصّر بالإشارة الغربية وتلمّح جوانب العبارية فيها»، و«استثمار الإشارة العربية وملاحظة الجوانب الإبداعية فيها». وإذا كانت مراتب الترجمة المعهودة: الترجمة التحصيلية التي تقع في آفة الحرفية اللفظية، والترجمة التوصيلية التي تقع في آفة الحرفية المعنوية، والترجمة التأصيلية التي ترتفع بالترجمة إلى صورة تركيبية بين العقلي/ الكلي والخيالي/ الإشاري، فإن العلة في تقدير شكل الترجمة التأصيلية هي بُعدها التربوي التعليمي؛ لأننا كنّا بالأمس نتلقّى الفلسفة من أجل تخزينها في الذاكرة وحفظها، بينما «الفلسفة اليوم تستهدف تغيير العقل، ولا يمكن تغيير العقل دفعة واحدة، بل لا بُدَّ من تربية العقل على الفلسفة، وهذه التربية العقلية الفلسفية تقتضي زماناً قد لا يكون بالقصير، وعلى هذا فإن الترجمة ينبغي أن تكون مُربّية للعقل على التفلسف خطوة خطوة»^(٦٠). بأن تكون بيانية في حكم الرعاية للمتلقي، كيما يكون تفلسفه ونقله يراعي لسانه العربي، ويراعي بناءاته التركيبية كذلك، وليس إضفاء فائض القيمة على اللسان في التفلسف مجرد انزياح متعمد من «اصطلاح اللسان إلى معجمية الفلاسفة، وإنما هو اللسان ذاته يقول ما سينخّره منه الفلاسفة ليشاركوا به أقوامهم ثم ليتبذوا به منحى غير معهود»^(٦١). وبذلك تكون الفلسفة مرصوفة مع اللغة التي ينطق بها الفيلسوف.

ب. المفهوم:

ليس مفهوم المفهوم في سياق فقه الفلسفة، ذلك المُدرَك العقلي الموصوف بالكلية والتجريد؛ لأن هذا من آثار الفلسفة المخالصة التي جمّدت الاعتقاد فيها أسباب الانطلاق في الفلسفة العربية؛ لأن المفهوم لا ينفك عن اللفظ وعن اللافظ^(٦٢).

(٥٩) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص ٩٠.

(٦٠) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق، ص ٤٤.

(٦١) عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، (تونس: مكتبة علاء الدين، ٢٠٠٧م)، ص ١٦.

(٦٢) يقول سليمان بشير ديان في سياق تحليله لمناظرة أبي سعيد السيرافي مع مثنى بن يونس، =

ومن ثَمَّ، فقد أصبح مفهوم المفهوم في الفلسفة يدل على «المدرَك العقلي الذي يُحصّله المخاطب من اللفظ الذي تلقّاه، والفهم ليس مجرد الإدراك العقلي... وإنما هو تحصيل المخاطب لمدرَك عقلي، أو هو تحصيله لمفهوم مخصوص من اللفظ»^(٦٣). ومن ثَمَّ، فإنه من الضروري أن نميز بين الإصلاح العلمي الذي يدور حول الاشتراك العقلي في المفهوم، والتأثيل المأخوذ من الجوانب الإشارية للمتلفي.

والمتفلسف العربي لا يتحرّر من الجمود على المفهوم الفلسفي الآتي بطريق الترجمة إلا بالاستثمار في إمكانات لغته العربية، التي متى استند إليها ألهمته العمل بطريقتين في تأثيل المفاهيم: الأول هو التأثيل المضموني الذي يمارس فيه المتفلسف التأثيل اللغوي، ويستثمر في طبقات معناه الغنيّة، وتحت هذا النوع يسكن كلٌّ من: التأثيل الاستعمالي، ويستثمر في سابق الاستعمالات للمفهوم في مجال التداول، وفيه التأثيل النقلي، وبموجبه يقتبس المصطلحات الفلسفية من اللغة العادية، أو يرتفع بالمعنى من كثافته الحسية إلى لطافته المفهومية. لذا، فإن «معظم المصطلحات اللغوية العربية مستمدّة من عالم الحس والمشاهدة، عالم الصحراء والمدينة، عالم الطبيعة والمادة. والاصطلاح الفلسفي يشكّل امتداداً لهذه العوالم... والصحيح أيضاً أن إمكانية الاشتقاق والتوليد جعل العقل العربي يخوض مجالات الفلسفة ورِجلاه تلامسان الأرض دوماً»^(٦٤).

= بخصوص معيار معرفة صحيح الكلام من سقيمه: هل هو لغوي أم منطقي؟ «وتمثل هذه المناظرة بحق صورة حدائث مدهشة؛ إذ نجد صدى لموقف السيرافي في طرح إميل بنفينيست، على الرغم من تباعد المسافة الزمنية بين الاثنين، بأن مقولات الفكر التي يوردها أرسطو هي ذاتها مقولات اللغة اليونانية؛ وحين نرى معارضة نحوّي القرن التاسع عشر السيرافي لكونية المنطقي متى بن يونس بدعوى أن «الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يتوصّل إليها إلا باللغة»، يُدهشنا مدى توافق دعواه مع ملاحظة بنفينيست أنه: «مهما كانت عمليات الفكر مجردة أو مخصصة، فإن التعبير عنها يكون من خلال اللغة»^١. انظر كتابه: دعوة إلى العقلانية حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث اليوناني، ترجمة: طلعت فاروق محمد، سعيد فارس حسن، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢٠م)، ص ٣٨.

(٦٣) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج ٢، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٦٤) جزار جهامي، من مسالك التراث إلى معايير النهضة: الفلسفة في سبيل المعرفيات، دراسات =

والثاني: التأثيل النبوي، ويندرج تحته التأثيل الاشتقاقي، والتأثيل التقابلي، والتأثيل الحقلي، والفيلسوف لا يفتأ يستثمر هذه الأنواع المختلفة من التأثيل في تأصيل المدلولات الاصطلاحية لمفاهيمه وتوسيع مجال إجرائيتها، فاتحاً فيها آفاقاً استشكالية واستدلالية غير مسبوقه لم تكن لتفتتح له بدونها^(٦٥). جلّي -إذن- أن التأثيل يقابل الاصطلاح العلمي المجرد، فهو تزويد لهذا الإصلاح بالمُضمرات اللغوية الخاصة الجارية على عاداته في التعبير والتبليغ، وبهذا تتجدّد الطاقة الدلالية للمفاهيم العربية: «وهل حياة المفهوم الفلسفي إلا هذه الحركية في المدلولات الاصطلاحية التي يعيها الوصل بالمخزون الدلالي والرصيد التأثيلي للمفاهيم الفلسفية العربية!»^(٦٦).

وجدير بالملاحظة أيضاً في مستوى تحليل المفاهيم ومُكاشفة عناصر تركيبها، أن الفيلسوف لا يتوانى عن إدخال المعاني الإيمانية التي يركز عليها في تفلسفه. والأقوى أن فلسفته بأجمعها قد تكون تعبيراً عن معانٍ إيمانية مُضمرة، يعمل الفيلسوف في ورشته على استعمالها واستبقاء أشكالها الفلسفية؛ ولذلك فإن من الأمور العائقة عن الإبداع الفلسفي -فضلاً عن الأسباب اللغوية- الأسباب الإيمانية، بمعنى أننا نحن العرب والمسلمين لم نعد نُفكر بالإيمان في التفلسف، بل جرى الوهم أن شرط التفلسف هو القطع مع الإيمان، بل إن مفاهيمنا الفلسفية يجب أن تُستنبط من النظر المجرد أو أننا نحذو حذو الأمم الأخرى التي تحققت بالتفلسف «بعد أن كان الإيمان أساس رؤيتنا إلى العالم ومفتاح صناعتنا للتاريخ.

= ومباحث في القول الفلسفي، مرجع سابق، ص ٢٠-٢١. وتأكيداً لهذه الحقيقة فقد اعتبر علماء اللسان المعاصرون «أن العناية بالحس والتشكك بالمشاهدة المباشرة عند النحاة خاصة، والعلماء العرب عامة، كانت كبيرة جداً في ذلك العصر ولم يُسبقوا في ذلك في أيّة حضارة أخرى في القديم. وقد أكثر ابن جني من التنبيه على ذلك في جميع كتاباته. قال عن النحاة: «إنما يُحيلون على الحس ويحتجون فيه بثقل الحال أو خففتها على النفس» (الخصائص ٤٨/١). وقال: «إن طريق الحس موضع تلاقى عليه طباع البشر ويتحاكم إليها الأسود والأحمر». (٤٩/١). وقال أيضاً: «وإذا حكّمنا بديهة العقل وترافعنا إلى الطبيعة والحس فقد وقّينا الصنعة حقّها». (٥٣/١). انظر: عبد الرحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللسان، مرجع سابق، ص ٩٥.

(٦٥) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأثير إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص ٨٢.

(٦٦) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص ٩٧.

وهكذا، لم نعد نُفكر بواسطة إيماننا، بل لم يعد الإيمان يُفكر بين أظهرنا، حتى كأن الإيمان من نصيب الغافلين منا»^(٦٧).

ومقتضى هذا أن من سمات التحقق بالإبداع الفلسفي أن يصبح الإيمان مؤلداً للمعاني ومُحفزاً للعقل كي يُبدع المفاهيم ويُعدّل في السلوك نحو الخيرية، ولا تنتسب أمة إلى الإيمان اليوم مثل أمة الإسلام، فهي إذن الخليفة بهذا الدور والمسؤولة عن بثّ المعاني الإيمانية ونثر رموزها في الفكر وفي العلوم. وإلى قريب من هذا المطلوب أشار فريدريش هيجل في فقرات من نصوصه العديدة التي خصّصها لفلسفة الدين، حيث قدّم بعضها سنة ١٨٢١ م وأخرى في سنة ١٨٢٧ م، وآخرها سنة وفاته ١٨٣١ م: «إن مطلوبنا من الفلسفة ليس أن تجعل الدين موضوع بحث لها، بل المطلوب منها هو بالأحرى أن تجعله أساساً مفروضاً في كل شيء». فالدين ينبغي أن يكون بمقتضى جوهره ما لا يمكن لأيّ أمر جديد في حياة الإنسان أن يحصل من دونه»^(٦٨). ولا تخفى إذن مشروعية التوسل بالمعالم الإلهية في تقرير المفاهيم الفلسفية أو المعاني الإيمانية بوصفها مقولات معرفية. ويبقى أمام هذا الأمر المبادرة إلى شحذ الطبع باستكداد الفكر، لئلا يجنح المُتفلسف إلى صرف المعاني الإيمانية في سيره الفكري، مطمئناً إلى طيب الدّعة وروح التواكل من غير اجتهاد، وإقبال على تفهم المعنى الحقيقي للتفلسف.

ج. التعريف:

يسري قانون العياري والإشاري أيضاً على عنصر التعريف في بنية القول الفلسفي، فالتقرير هو جانبه العياري، والتمثيل هو جانبه الإشاري، وما فات أصحاب الفلسفة الخالصة - خاصة في السياق العربي - هو التداخل الحاصل بين التقرير والتمثيل في التعريف الفلسفي، فالقول الفلسفي في السياق الإبداعي، نجده - فضلاً عن إيراد المفاهيم الفلسفية في صورة تقريرية عبارية يحسبها القارئ

(٦٧) طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الاتيمانية والعلمانية، ج ١، المفاهيم الاتيمانية، الرباط: دار الأمان، ٢٠٢١، ص ٢١١.

(٦٨) هيجل، جدلية الدين والتنوير: «من دروس فلسفة الدين لهيجل»، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، (أبو ظبي: كلمة، ٢٠١٤ م)، ص ٢٩.

خالصة - يورد الأمثلة والتشبيهات والمقارنات التي لن يكون مصدرها إلا المعارف المشتركة والوقائع المألوفة، «بل بمعاطاة شؤون الحياة وصيرورتها والتجربة الفعلية. فالمثال مثالٌ في النفس والخيال، والحق صدقٌ في الفعل، والصادق صلةٌ وصل بين ما في الأذهان وما في الأعيان»^(٦٩).

وبهذا، فإن المعرفة الفلسفية تتأوبُ بين جانبها التقريبي المفهومي الذي يجنح دومًا إلى الحد، والتمثيل الذي يجنح دومًا إلى التعيين. وقيمة التمثيل في سياق فقه الفلسفة تتعَيَّن من جهة أن معه تكون «سهولة التعاطي مع المثال، ويُسر التمثيل السردى مقارنة بما يتَّسم به التعيين الحدِّي من عسر ووعورة. فإذا كان الجواب عن السؤال بحسب التعريف والمفهوم هو ضبطٌ نهائِي وحاسم يدَّعي بالضرورة ثبات الموضوع المطلوب، فإن الجواب - بحسب التمثيل عامة والتمثيل الحكائي تحديدًا - هو في حقيقته إدامة لحال السؤال، وعدم تجاوز لوضع الطلب؛ ذلك أن النماذج تفترض تعيينات مختلفة للمطلوب، ولا تسعى إلى بلوغ يقينية الحد. وإذا كان مطلب التعيين الحدِّي المفهومي هو ضبط المعرف بحدِّه وتمييزه في حدوده عما سواه، فإن مطلب التعيين التمثيلي أن يفتح مجالًا واسعًا لمختلف مظاهر المطلوب، وأن يصله ما أمكن بغيره من المُشاكَلات والمناسبات، مما يجعلنا أمام حالة تزهين للسؤال المعرفي تعارض تمامًا ما يطمح إليه التعيين المفاهيمي من تقدُّم ونجاة»^(٧٠).

ونظرًا إلى هذه الواجهة في إظهار قيمة التعريف التمثيلي الذي يستمدُّ أدواته من المجال التداولي الأصلي للمتفلسف العربي، فلا بُدَّ - كي تنساب المفاهيم الفلسفية - من إحقاق الجمع بين جانب التمثيل وجانب التقرير في صوغ التعريف، ومستلزم هذا إسكان التمثيل بما يتوافق والمقتضيات التداولية، وصرف التمثيلات المقتبسة من مجالات التداول الأخرى؛ لأنها لا تؤدي الغرض ولا تأخذ باليد ولا

(٦٩) جزار جهامي، من مسالك التراث إلى معايير النهضة، الفلسفة في سبيل المعرفيات، دراسات ومباحث في القول الفلسفي، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٧٠) فاكرو يوسف، المعرفة بين المفهمة والسرد، (تونس: مسكلياتي، ٢٠١٧م)، ص ٢٢٥، أعمال ندوة (من قضايا التفاعل بين العلوم).

تربط حبل الاشتراك مع المتلقي. يتعين إذن دور التمثيل في الاستعانة به على تقرير المعاني الفلسفية وإمضاء نفوذها في الجمهور المتلقي. إن التمثيل ينغرس أكثر إذا كان الفيلسوف قادمًا إلى الفلسفة من العلوم الأخرى، مثل إقبال أفلاطون على المعالم الرياضية وإمضاء مقولاتها في فلسفته، أو إقبال أرسطو على العلوم الطبيعية وإمضاء مفاهيمها في فلسفته، حيث إننا نلاحظ طريقتهم في التمثيل انطلاقًا من تدرّبهم في المعاني الرياضية أو المعاني الهندسية، ومثال ذلك «أن كل من تدرّب في المعاني الهندسية، [ثم حظي بالعلوم الإلهية، فإنه يستعين بأصول الهندسة] على تقرير المعاني الإلهية، ويدّعي أنها كلها شواهد وآيات تدل على عظيم صنع الله عزّ اسمه للمصالحين من عباده، وعلى قدرته السارية في عالمي العلو والسفل»^(٧١)، ثم يشرع بعدها في تفصيل معانيه الفلسفية مستعينًا بأصول الطبائع إن كان طبيعيًا أو بأصول الهندسة إن كان هندسيًا.

د. الدليل:

يستلزم القول منهجيًا أن الخطاب الفلسفي ليس بالدليل الاستنتاجي الخالص، وإنما يزدوج في فعله التدليلي بجانب إشاري آخر هو التخيل، في صورة أمثولات مثل أمثلة الكهف عند أفلاطون، أو قصص مثل قصة زرادشت نيتشه الذي يقدم شاهدًا أمثل على أن القول الفلسفي مُركّب تحليلي يُزاج بين الغنائي والفكري، أو في صورة أحلام واستعارات ومجازات، فهذه جميعًا ترسم جانب التخيل في القول الفلسفي. وتُعد الرائعة الخالدة لابن طفيل في الفلسفة العربية «حي بن يقظان» أقوى شاهد على تكاملية الدليل والتخيل بأسلوب القصص الفلسفي؛ لأنه ربط طريق الاستنتاج المنطقي بأودية الخيال العربي، واكتشف قارة معرفية جديدة، هي الأدب الفلسفي، أو أسلوب الجمع بين الحكمة والقصيدة.

إن الرواية الفلسفية التي افتتحها ابن طفيل «الفيلسوف المعصامي» حكاية فلسفية وتعليمية ساحرة، وبهذا اخترع ابن طفيل الرواية الفلسفية قبل أن تخترع في الغرب

(٧١) أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد: الفصل الثالث عشر [مستويات اللغة وأنماط التمثيل]، مجموعة رسائل أبي الحسن العامري، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

بقرون، تصوّر ابن طفيل جعلنا نكتشف مراحل المعرفة السبع في شكل روائي تعليمي، وهي المراحل التي تقود -حسب تصوّره- من الإدراك الحسي إلى مرحلة النورانية العليا^(٧٢). لا بُدّ للقول الفلسفي -إذن- من أن يخفف من تماهيه بالاستنتاج المنطقي بوصفه معياراً في بناء الدليل، ويتفاعل مع عناصر التخيل الأدبية المستمدة من مجاله التداولي، ولا لباس أجدي له أمام هذا التحدي من لباس الحجاج؛ لأنه «أغنى من البرهان؛ إذ يتقدّم فيه المضمون على الصورة، والقيمة على الواقعة، كما يتقدّم فيه الإلزام والتفاعل على الفعل»^(٧٣).

والقول الفلسفي المعاصر يُحقّق هذا الاعتبار، فهو قول أصبح في لُحمة مع الأدب، وفي لُحمة مع الخيال، والعقلانية الجديدة -التي تعالت فيما سبق بالاستنتاج المنطقي^(٧٤)- أصبحت عقلانية معترفة بحدودها اليوم. والأقوى أن الفلسفة مع هيجل وفريدريش نيتشه ومارتن هيدجر، قد دشّنت الانعطافة الجمالية في السياق الغربي، الانعطافة التي صيّرت الفن إلى أداة من أدوات إدراك العالم والعمل فيه، وصورة الفيلسوف الجديدة لا يمكن إلا أن تكون نموذجاً إدراكياً يتوازن فيه الجمال التخيلي والمنطق العقلي، وأمام هذا فإن الرحيق المنهجي الذي يجمعه الفيلسوف يُثمر ما يلي:

- حياة الدليل الفلسفي لا تُثمر إلا عندما تتداخل بنيته الاستنتاجية المشتركة ببنية تخيلية خاصة.

- التخيل هو منهج التدرّج بالمتلقي في تحقيق الارتياض العقلي المطلوب. وبهذا فإن إحياء التفلسف منوط بالاستثمار في أقدر الأسباب التداولية التي بين يديه «حتى إذا اطمأن إلى أن قريحة المتلقي قد استعدت للتجريد المطلوب، ارتحل به إلى الممارسة الاستنتاجية

(٧٢) جون فرونسوا دورتي، فلسفات عصرنا، ترجمة: إبراهيم صحراوي الجزائر، (بيروت: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٩م)، ص ٣٠-٣١.

(٧٣) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأثر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص ٨٤.

(٧٤) انظر: أرنست كاسرر، فلسفة التنوير، ترجمة: إبراهيم أبو هشيش، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩م)، بخاصة فصل: الطبيعة والمعرفة الطبيعية في عصر التنوير، والفصل الذي رصد ما أسماه المؤلف بـ«منطق الخيال»، مشكلات علم الجمال الأساسية.

الصريحة، وقد أصبحت في غاية المناسبة لما استأنس به من
التخيل الجميل» (٧٥).

هـ. السيرة الفلسفية (٧٦):

تُحيل السيرة الفلسفية إلى سؤال الفعل، لكن ليس الفعل بوصفه موضوعاً كلياً،

(٧٥) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص ١٠٥.
(٧٦) تواردت كلمة السيرة الفلسفية في الموروث الفلسفي العربي الإسلامي، تحت أسماء منها «السيرة
الفاضلة»، و«السيرة العادلة»، و«سيرة الفلاسفة»، و«سيرة المتوحد»، و«السيرة الأمامية». وقد أشار
أبو بكر الرازي في نصّين له: «الطب الروحاني» و«كتاب السيرة الفلسفية»، إلى سمات السيرة
الفلسفية أو الصورة النموذجية التي يجب أن يكون عليها الفيلسوف، يقول الرازي: «إن السيرة التي
سار بها وعليها أفاضل الفلاسفة هي بالقول المجمل معاملة الناس بالعدل والأخذ عليهم من بعد
ذلك بالفضل واستشعار العفة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد في نفع الكل، إلا من بدأ منهم
بالجور والظلم وسعى في إفساد السياسة». الطب الروحاني، مرجع سابق، ص ٩١. ويقول كذلك:
«أقرب عبيد الله جلّ وعزّ إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرقهم. وكل هذا الكلام مراد قول
الفلاسفة جميعاً: «إن الفلسفة هي التشبُّه بالله عزّ وجلّ بقدر ما في طاقة الإنسان»، وهذه جملة السيرة
الفلسفية». محمد بن زكريا الرازي، السيرة الفلسفية، جمعها وصحّحها: يول كراوس، (دمشق:
بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م)، ص ١٠٨.

كما ظهرت كلمة السيرة أيضاً في نصوص أبي الحسن العامري في حديثه عن الملابس لصناعة
الحكمة والمؤثر لها على غيرها من أنواع المشتهيات؛ فإن همّه -أي طالب الحكمة- يتّجه إلى
«العناية بتطهير نفسه، واستصفاء أخلاقه، واستغفار معاله، واستكمال آدابه. فيرى إكرام نفسه
متعلّقاً بتخليتها عن العُجب والنزق، وتبعيدها عن الجهالة والخور، ورياضتها على الانقياد للحق،
وتشريفها بالهداية للمخلوق، علماً منه بأن الإنسان الكامل هو الذي استحسنت ثورته على هذه السيرة،
واستولى مرانه على هذه السجية. فإن الله جلّ جلاله عدل ولا يحب إلا العدل، وإنه طاهر لا يحب
إلا الطاهر». الأمد على الأبد، مرجع سابق، ص ٢٠٢.

كما نجد عند ابن باجة في «تدبير المتوحد» إشارات إلى «سيرة المتوحد» والوصف السلوكي الذي
يليق به، منها قوله: «والمُتَوَحِّدُ الظاهر من أمره أنه لا يجب عليه ألا يصحب الجسماني، ولا من غايته
الروحانية المشوبة بجسميته، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم... يكون المتوحد واجباً
عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه، فلا يُلابسهم إلا في الأمور الضرورية أو
بقدر الضرورة أو يُهاجر إلى السير التي فيها العلوم إن كانت موجودة... السيرة الأمامية هي الأمر
الطبيعي للنفس، وهي واحدة، تضادّ سائر السير، وهي كثيرة، والكثرة غير طبيعية للنفس...». ابن
باجة، تدبير المتوحد، تنسيق: سامي بن أحمد، (تونس: سراس للنشر، ٢٠٠٩م). ص ١٠٥، ١٩٦.

وإنما أفعال الفيلسوف الذي يجتهد بعقله ويجاهد بإرادته، طالباً لإحقاق قيم فكرية أو عملية، يُبصر من منظوره أنها لسان الحقيقة وتُرجمان الفضيلة. لذا، فإن منهج فقه الفلسفة سيجد وهو يقرأ الفعل شكلين اثنين يكوّنانه. الأول: عباري كلي مشترك يعكس القيم العالمية بمعزل عن اختلاف مجالات التداول. والثاني: إشاري يختلف باختلاف مجالات التداول، والكلمة التي تصف الأول هي النموذجية، والثاني هي الشُّذوذية.

وبناءً على هذه القسمة الثنائية، يمكن الترقّي في البيان قليلاً، صارفين القول إلى ذكر مواصفات الجانب النموذجي في الفعل الفلسفي، المبني على أمور أربعة: «أحدها: موافقة ظاهر الفيلسوف لباطنه. والثاني: موافقة فعله لقوله. والثالث: لزوم هذه الموافقة المزدوجة حتى يستحق أن يؤخذ عنه بوصفه معلماً. والرابع: التغلغل في هذه الموافقة المزدوجة حتى يستحق أن يُقتدى به بوصفه حكيمًا»^(٧٧). فثمة إذن فضائل أربع يرتاض الفيلسوف عليها حتى تكون صادرة عنه من غير فكر ولا تكلف: «الصدق» و«العمل» و«العلم» و«الحكمة». وهنا أخذ بيد العمل الفلسفي إلى التحقّق الأخلاقي في السلوك؛ درءاً للتصور السائد عن الفلاسفة من أنهم أهل العقل المجرد، ومطالب السعادة في منظورهم تنحصر في تعقل الموجودات وتجريدها في مفاهيم نظرية وعامة. ويسمّي أبو نصر الفارابي هذا الصنف من التفلسف المجرد بـ«الفلسفة البتراء»، والفيلسوف الزور، والفيلسوف البهّرج، والفيلسوف الباطل»^(٧٨).

والوصف الجامع لهذه الأصناف - كما يرسمها الفارابي - ابتغاؤهم تعلّم العلوم النظرية من غير تعويد النفس على الأفعال الفاضلة. بينما الصورة الأخلق تُحاجّج على أن «الفيلسوف الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولاً، ثم العملية ببصيرة يقينية. ثم تكون له قدرة على إيجادها جميعاً في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم»^(٧٩). واللافت في هذا

(٧٧) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص ٨٤.

(٧٨) أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية،

٢٠٠٤م)، ص ١٢١.

(٧٩) المرجع السابق، ص ١١٨.

المقطع ليس مسألة تحصيل العلوم نظريًا ولا حتى المواطأة نحوها، إنما الأخذ بها إلى الاستعمال في الفضاء العمومي أو إيجادها هناك، وبهذا يكون وضع الفلسفة ليس للنفع الشخصي أو الفائدة الجزئية، بل يُقصد بها دومًا المصلحة الكلية. ومعلوم أن ما يعمُّ الموجودات جدواه يُحتاج إليه أكثر مما يكون مقصورًا نفعه على شخص واحد.

إلا أن هذه الصورة النموذجية للفيلسوف لا تحجب عنا صورة أخرى مقابلة، هي الشذوذية بوصفها مكوّنًا إشاريًا. فالفيلسوف أحيانًا قد يأتي أفعالًا تخرج عن القواعد المُقرّرة في مجاله التداولي، مما يدعو إلى التمييز بين نوعين من الشذوذية الفلسفية: «الشذوذية الإيجابية وهي التي تُحيي أو ترسّخ قيم الصدق والعمل والعلم والحكمة... وهناك الشذوذية السلبية، وهي التي تُميت هذه القيم أو تضّرّ بها في هذا المجال»^(٨٠). فالأولى خادمة للنموذجية الفلسفية المبنية على فضائل أربع، والثانية هادمة لهذه الفضائل. وتقنية السيرة تأخذ بهذه المقولات لكي تعلل بها أفعال الفيلسوف، مستندة إلى أدوات علمية عديدة، فهما لبواعث السلوك وتفسيرًا لها، وهنا تظهر لنا أفعال فلسفية موافقة للنموذجية وأخرى معاندة لها.

وأمثلة ذلك من الأسئلة حول سير الفلاسفة، ما هو معنى الجنون الذي اشتُهر به نيتشه وهل من صلة خفية به مع فلسفته؟ لماذا أنهى جيل دولوز حياته بالانتحار؟ ولماذا قتل لوي ألتوسير زوجته خنقًا حتى الموت؟ كيف لفيلسوف مثل مارتن هيدجر أن يتخلّى عن مبدأ الالتزام الفلسفي وينخرط في سياسة الأنظمة الشمولية؟ لماذا ناصر جون بول سارتر الثورة الجزائرية رغم أن وطنه فرنسا هو المحتل؟ وفي المقابل: لماذا لا نجد فقيهاً أو صوفيًا أو متكلمًا انتحر في تاريخ الثقافة الإسلامية؟

إن تقنية السيرة ليست بعيدة عن تساؤلات العقل المعاصر، بل هي وثيقة الصلة به. ف«تحت عنوان فلسفة الفعل يطرح المحدثون الأسئلة الكبرى في الفعل: سؤال النقد في الفعل، الفعل والسلوك، السببية في الفعل، سيكولوجية الإرادة، كيف أن مصير الذات بيدها، نقد الفعل الإرادي، التصور البنوي للفعل، الفعل والحدث،

(٨٠) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص ٨٥.

السؤال الأنطولوجي «الكياني» ما هو الفعل^(٨١). وهذه الأسئلة تُعدُّ أدوات مساعدة في فهم وتعليل الفعل الفلسفي خاصة كما يتعين في سلوك الفيلسوف أو سيرة الفلاسفة.

بناءً على ما سبق، من لازم النظر العلمي إلى الفلسفة، وتجديد السؤال حول ماهيتها بنقل الهاجس من التفكير من داخل الفلسفة، إلى النظر من خارجها، فإننا نستجمع النتائج فيما يلي:

أولاً: ترابط حركة التفلسف والاستمداد من اللغة، وهذا بدوره يقتضي الوعي بالنسبية اللغوية، ومن ثمة النسبية الفلسفية، مما يُفسح المجال للتفلسف العربي كي يستثمر في نظامه اللغوي وإمكاناته الفكرية، فيعيد توظيف المنهجية العلمية في نموذجها اللساني، كي تتحقق ترجمته بالإنتاجية، ومفاهيمه بالإبداع، وتعريفه بالتمثيل، وأدلتة بالتخييل، وسيرته بالنموذجية.

ثانياً: هذه المنهجية في رسم معالم المنهج نحو التفلسف، ليست منهجية بحثية -مع كونها الأساس الأولي لها- وإنما هي منهجية في كيفية التفلسف، إنها منهج المنهج، مثلها مثل لغة اللغة، ولأنها هكذا فقد لزم اكتسابها، وإكساب المتلقي العربي أدواتها المنهجية. فضلاً عن أن هذه المنهجية من سماتها اللافتة التداخل بين العلوم، والانفتاح على شُعَب المعرفة المنطقية واللغوية والاجتماعية والأدبية والتاريخية، مما يخلق برنامجاً تكوينياً متكاملًا يُحرّر الفكر العربي من الميل إلى المفهوم الواحد في الرؤية، ويحرر العلوم من ظاهرة النزعات التي أصبحت تتشكّل بين مياديينها.

ثالثاً: هذه المنهجية لا تخصّ القول الفلسفي وحده، وإنما تصلح أدواتها لتحرير العلوم الاجتماعية في العالم العربي من ظاهرة النقل المقصود؛ لكي تُكسبها أدوات الاجتهاد المخصوص، فيتساءل عالم النفس وعالم الأناسة وعلم الاجتماع عن أشكال الترجمة للكتب الاجتماعية المنقولة؟ وهل اصطلاحاتها

(81) Vincent Descombes, *L'action, Notion de philosophie*, sous la direction de Denis Kambouchner, Folio essais, Paris p 104/174.

عبارة خالصة أم أن هناك عناصر إشارية مضمرة ملازمة لها؟ وهل تعاريف العلوم الاجتماعية ذات صبغة تقريرية أم تمثيلية؟ وهل أدلتها نتائج الواقع الخالص أم أن بنية الدليل فيها تُساق التخييل؟ وهكذا تتوالد التساؤلات.

وإن القصد من هذه التماثلية بين منهج فقه الفلسفة وتنزيله على العلوم الاجتماعية، هو إعادة الدور المنسي للمنهج الفلسفي، أي دور التأسيس الفلسفي للعلوم الاجتماعية، مع فارق في مدلول هذا التأسيس، في كونه تزويدًا لها بأسئلة منهج المنهج، وليس استحوادًا نسقيًا على خصوصيتها كما كان مع فلاسفة الأنساق الكلية، الذين يجعلون من نتائج العلوم صورة مطابقة لتأملاتهم الفلسفية.

الباب الثاني

تَخْلِيقُ النَّفْسِ وَتَفْعِيلُ الْأَفْكَارِ

من عالم المعنى إلى عالم الواقع

الفصل الثالث بين التعقل والتخلُّق

كيف الطريق إلى الارتياض بمكارم الأخلاق؟

أولاً: في دواعي الاهتمام بالموضوع

لو أننا صوّرنا واقع الإنسان المعاصر في سياق ثقافة ما بعد الأخلاق^(١) بتصوير جامع لقلنا إنه إنسان غافل^(٢)، ومادة غفلته هي سهوه عمّا هو موكل له حقاً، وانغماسه في مُلهيات أخرى تصرفه عن معالي الأمور وأقومها، أو على التحقيق تصرفه عن مادة حياته أو حياة قلبه، فهو في الظاهر قد تمكّن من تسخير العالم لحاجاته، لكنه في الباطن قد اختار مسلك الغفلة وتغيب الذات عن القيم الروحية التي تعيد له الحياة. لذا تراه لا يتوقّف عن طلب المشتبهات لنفسه، غير آبه بانقلاب نتائجها عليه في القريب أو البعيد، متخذاً من فكرة «الحق» دليلاً ووسيلة لمشروعية أفعاله. حتى طار في العقول مفهوم جديد للإنسان هو «الحيوان المطالب بالحقوق». وبالرغم من أن ظاهر هذه الكلمة في مصلحة الإنسان، فإن باطنها هو طمسٌ وحجب للنور الروحي المبيّث فيه.

(١) يقول جيل ليوفتسكي واصفاً ما يسميه بالعتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية: «لم تعد إلزامات الواجب المغالية هي التي تُغذّي الثقافة اليومية، ولكن الرفاهية وحرية الحقوق الذاتية، لم تعد تُقرّ بالزامية أي ارتباط، إلا الارتباط بذواتنا». أقول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة، ترجمة: البشير عصام المراكشي، (بيروت: نماء، ٢٠١٨م)، ص ١٤.

(٢) من سمات الإنسان الغافل كما يرسم ذلك الحارث المحاسبي: طول الأمل، ونسيان ذكر المعاد إلا بالخاطر، والإعراض عن الخير، ومنها يتولّد التسويف والوقوع في الآثام، أما الإنسان المتيقظ عكس الغافل فسماته هي: تقرب الأجل، ومراقبة الموت، والفكر فيما يصير إليه الإنسان بعد الموت، والاستغنام في كل ساعة من حياته قبل انقضاء أجله. انظر: الحارث المحاسبي، بده من أناب إلى الله، ويليه آداب النفوس، تحقيق: مجدي فتحي السيد، (مصر: دار السلام، ٢٠٠٨م)، ص ١١٩، وأبواب أخرى من الكتاب، انظر: ص ٩٣، ص ٩١.

وبيان ذلك أن الحق هنا قد أخذ معنى مائلاً؛ لأنه يميل إلى المشتبهات أو الثقافة الاستهلاكية ميلاً واضحاً، ويُفترَف من الأفعال ما يجعله موصوفاً بالشُرود والإخلاد إلى نموذج الحياة الزاحفة بدلاً من الحياة العارضة، فالإنسان المعاصر الما بعد أخلاقي قد وجد في فلسفة الحق دليلاً للعمل، لا بموجب العقل، وإنما عملاً بموجب الغريزة النفسية التي لا تعرف للروح طريقاً؛ لأنها تشعر وتُفكر من ذاتها، وتأبى الخروج من هذه الحُجب النفسية الكثيفة التي أورثتها حركة الحداثة بوضفها «ذلك المزيج غير المسبوق تاريخياً من الممارسات والصيغ المؤسساتية (العلم، والتكنولوجيا، والإنتاج الصناعي، والتمدين)، ومن الأساليب الجديدة في العيش (الفردانية، والعلمنة، والعقلانية الذرائعية)، وكذلك من أشكال التوعُّك الجديدة (الاغتراب، وانعدام المعنى، والإحساس بالتفكُّك الاجتماعي الوشيك)»^(٣).

إن الإنسان المعاصر الذي يتشرب القيم النهائية لثقافة ما بعد الأخلاق - خاصة قيمتي المُتعة والترجسية - قد استولت على مُلكه الأهواء وغلبه الطبع الإنساني المائل. وهاتان الصفتان من طبيعتهما حب التُّرأس وحب التسيّد على القوى الروحية في الإنسان، وتم لها ذلك التسيّد مع ثقافة الإنسان المعاصرة، ولو أحبنا وصفها لقلنا: إنها الثقافة العاقلة التي ترأست فيها القوى الشهوانية، وتسيّدت على الروح الإنساني. لهذا فإن الإنسان المعاصر في حاله الأخلاقي ما يزال يرسم عليه وصف الحارث المحاسبي رغم تعاقب الأزمنة: «فهو محترَفٌ للتفريط، معتادٌ للبغي، شغوفٌ بالتسويق، مجبولٌ على الملل والنسيان، وهو موصوفٌ بعدم العزم، مطبوع على الأمل، منعوت بالجزع عند الشدة، وبقلّة الشكر عند النعمة، مولعٌ بالانخداع والاغترار»^(٤).

ولأجل هذه الحال، حقيقٌ بنا المُفَاتَشَةُ عن الطرق التي نُعيد للإنسان المعاصر بواسطتها مادةَ حياته، أي أن يتيقّظ ويتحفّظ من جديد، ويتحرّر من السهو الذي

(٣) تشارلز تايلر، المنحنيات الاجتماعية الحديثة، ترجمة: الحارث النبهان، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥م)، ص ١١.

(٤) الحارث المحاسبي، بدء من أناب إلى الله، ويليهِ آداب النفوس، مرجع سابق، ص ١٢٠.

استغرق حياته، وأصبح حاكمًا على أفكاره وأقواله وأفعاله؛ لأن «عبارة حرية [في القول الفلسفي المعاصر] لا يمكن أن تعني فقط مجرد غياب عوائق التأثير الخارجية، بل يجب أن تتضمن غياب السدود الداخلية أيضًا، سواء أكانت تعني روادع نفسية أو قلقًا»^(٥). وكما تتحقق البُغية في أن ينهض هذا الإنسان من جديد، ويهزم في ملكه هذا الرأس والتسبُّد للقوى الشهوانية والأهواء، وأن يستبدل مكانها القوى الروحية، ويرسم المنهج الذي تبقى بموجبه هذه القوى مستولية على الملك الإنساني من جديد، فإن الميراث الأخلاقي - خاصة عند ابن عربي - في طليعة المصادر الأساسية التي يمكن لها أن تُنير الدروب للإنسانية من جديد، وذلك عن طريق الأخذ بيد الإنسان من حال الغفلة الطوعية إلى حال اليقظة القصدية. وما نأخذه ضمن غرضنا من البحث هو المنهج؛ لأجل بلوغ هذه المقاصد، حيث إننا سنركز على دور العلوم العقلية في إحداث الارتياض من جديد على مكارم الأخلاق، تلك المكارم التي غفل عنها الإنسان المعاصر وهجرها بحجة أنها إلزامية ومؤلمة وضيقة، وما درى أن هذه الأحكام - التي ظاهرها العقل - هي من موجبات التخيل لا من موجبات التعقل، ومن مستلزمات الوهم الذي يأتي في صورة العقل فيلبس على الإنسان الفعل العقلي الصحيح والصائب. ولأجل فك عُقْدِ هذا الإشكال، فإننا نيسط الإشكالية المركزية في الصورة الآتية:

ما الكيفية التي تكون بواسطتها العلوم العقلية أو المعاني العقلية أداةً للارتياض بمكارم الأخلاق، وسببًا موصلاً إلى الإنسان المتيقظ؟

وعن هذه الإشكالية المركزية تنفرع تساؤلات جزئية أخرى نصوغها في الآتي:

ما هو مدلول منظومة المفاهيم الثلاثة الآتية: العلوم العقلية، ومكارم الأخلاق، والارتياض؟ ما هي الوسائل العقلية والأخلاقية التي تتحررُ بموجها الروح وتُصير واقعًا تربويًا؟ وما هي ثمرات هذا الارتياض بالعلوم العقلية على صورة الإنسان؟ ما هي أبعادها النفسية والتربوية؟

(٥) أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، ترجمة: جورج كورة، (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠١٥م)، ص ٣١٢.

ثانياً: مفاهيم مفتاحية

إن ما تجب الإشارة إليه، قبل صَرْفِ القول إلى بسط مفاهيم الدراسة، أننا لن نخوض في المعاني على طريقة المعاجم بالبحث في المدلولات اللغوية أو تعداد المعاني في الاصطلاحات العلمية السائدة، وإنما سنقتصر المعنى الخادم لمسار الإشكالية العام، والمعنى الذي نظفر به من سياق النسق العلمي العام الذي تنتمي إليه أقوال ابن عربي نفسه؛ لأن الغرض هو فقه معاني الكلمات الواردة؛ كي تُعين القارئ من البداية على فهم المبنى الذي تقصده هذه الدراسة.

١. العلوم العقلية:

تُداول هذه العبارة المركبة في مجالات تصنيف العلوم؛ ولأن موضوعنا هو وصف العبارة وشرحها، فلن نتجه إلى سياق المدح أو الذم للعلوم، بل إننا نتقصّد الغرض من وضع هذه المفردة، خاصة أنها - أي العلوم العقلية - مفهومٌ قلقٌ تارة، واختِجَاجٌ تارة أخرى، أي إنه استُعمل بوصفه أداة لنقد منظومة العلوم النقليّة. ومن ثمّ، فإن العلوم العقلية والعلوم الحكيمية والفلسفية ألفاظ متقاربة في استعمالاتها العديدة، يقول ابن خلدون إظهاراً لهذه الفكرة: «وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلّهم ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النوع الإنساني، منذ كان عمران الخليفة، وتُسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة»^(٦). وإذ عُرف هذا - كما جاء في النص المذكور - فإننا نستنتج ما يلي:

- العلوم العقلية اختصاص إنساني بوجه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الطبيعية، فبرغم أن الإنسان هو آخر الموجودات الطبيعية، فإنه أول الموجودات العقلية التي اختُصّت بهذا التركيب بين التكوين الطبيعي والتكوين الروحي، فالميزة في هذا «أن باطنه مشتملٌ على كل إمكانات الكون الكلي، ذلك أنه حَقَّق في ذاته بوصفه كوناً أصغر انعكاساً لصفات الكون الأكبر»^(٧).

(٦) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٥٣١.

(٧) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين: الشهرودي، ابن سينا، ابن عربي، ترجمة: عمر نور الدين، =

- الاستواء في التوزيع العادل لهذه الأفعال العقلية، وفي هذا يقول الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت R. Descartes: «إن الصواب أعدل أشياء الكون توزعاً بين الناس... وإن القدرة على الحكم الجيد، والتمييز بين الحقيقة والخطأ، وهي ما يُسمى على وجه التحديد صواباً أو عقلاً، متكافئة بالطبع لدى جميع الناس، وكذلك على أن تنوع آرائنا لا يحصل من كون البعض أكثر تعقلاً من البعض الآخر، بل من كوننا نسوق أفكارنا على دروب مختلفة»^(٨).

وإذ تبين لنا الوصف الكوني للعلوم العقلية من حيث هي منزعٌ عقلي إنساني يوُلد العلوم الكونية كذلك، فيجدر بنا أن نُشير إلى الشيء الذي يقابل هذه العلوم المسماة بالعقلية، وهل هذه المقابلة تُوجب التعارض والصدية التافرية، أم أنها في تداخل معرفي مع ما يقابلها من العلوم الأخرى؟

يُشير أبو الحسن العامري إلى صنف العلوم العقلية أو الحكيمية بقوله: «وأما العلوم الحكيمية فهي تفتنُّ أيضاً إلى صناعات ثلاث، إحداها حسية: وهي صناعة الطبيعيين، والثانية عقلية: وهي صناعة الإلهيين، والثالثة مشتركة بين الحس والعقل: وهي صناعة الرياضيين. ثم تنزل صناعات المنطق من الصناعات الثلاث منزلة الآلة المعينة عليها»^(٩). والملابس لهذه الصناعات لا يقلُّ قيمة عن الملابس لصناعات العلوم الملية، ولا يوجد بينها وبين هذه الأخيرة مدافعة أو عناد؛ إذ إن فوائدها - أي العلوم العقلية - حسب ما يرى العامري هي:

- الأنس باستكمال الفضيلة الإنسانية، باستيلائه على حقائق الموجودات، والتمكن من التصرف فيها.

- الخُلوص إلى مواقع الحكمة فيما أنشأه الصانع جلّ جلاله من أصناف الخليفة، والتحقيق لعللها ومعلولاتها، وما تتصل به من النظام العجيب، والرصف الأنيق.

= (مصر: آفاق للنشر والتوزيع، ٢٠١٩م)، ص ١٦٤.

(٨) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشارني، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م)، ص ٤١-٤٢.

(٩) أبو الحسن العامري، الإلهام بمناقب الإسلام، مرجع سابق، ص ٨١.

- الارتياض في مطلب البرهان على الدعاوى المسموعة، والسلامة من وضمة التقليد للمذاهب الواهية»^(١٠).

يظهر إذن أن العلوم العقلية متعددة في موضوعاتها، وغرضها متكامل: أخلاقي، وعلمي ومنهجي. فالأول مداره التحلي العملي بالأخلاق الفاضلة التي يوجبها العقل، والثاني علمي تجريبي مداره اكتشاف القوانين الطبيعية، والثالث منهجي مداره إتقان المنهج المنطقي والميزان المعرفي الذي يعرف به صحيح الفكر من خطئه، ويعرف به باطل الاعتقاد من حقائته، وخير الأفعال من شرّها.

أما إذا صرفنا النظر إلى أبي حامد الغزالي، فإننا نجد بعد أن قسّم العلوم إلى قسم شرعي وآخر عقلي، وقسّم الشرعي إلى أصول هي: علم التوحيد، والتفسير، وعلم الأخبار، وفروع - أو علم الفروع العملي - وهي: حق الله تعالى، وحق العباد، وحق النفس، وقسّم العلم العقلي أيضًا فجعله في ثلاث مراتب هي: العلم الرياضي والمنطقي، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، فإننا نجد يقول قولاً غير معهود فيما يخص العلم العقلي، ووجه هذا نلاحظه من حيث دمجها للعلم العقلي بالتصوف، يقول الغزالي مبيّنًا هذه الحقيقة: «اعلم أن العلم العقلي مفرد بذاته، ويتولّد منه علم مركّب يوجد فيه جميع أحوال العلمين المفردين، وذلك العلم المركّب علم الصوفية، وطريقة أحوالهم، فإن لهم علمًا خاصًا بطريقة واضحة مجموعة من العلمين، وعلمهم يشتمل على الحال، والوقت، والسماع، والوجد، والشوق، والشكر، والصحو، والإثبات، والمحو، والفقر، والفناء، والولاية والإرادة، والشيخ والمريد، وما يتعلّق بأحوالهم مع الزوائد والأوصاف والمقامات»^(١١).

وهنا يعدّ الغزالي التصوف من العلوم العقلية حال ترْكُبتها لا انفرادها، ووجه هذا الإقرار - فيما يظهر لنا - أن التصوف من العلوم العقلية العملية، فالعقل - كما يتعيّن في الممارسة الإسلامية خاصة في قطاعها الأخلاقي التكاملي - ليس أداة معرفية منفصلة عن التقويمات الأخلاقية العملية، بل إن معناه لا يكتمل، وصورته

(١٠) المرجع نفسه، ص ٨٣.

(١١) أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والتوزيع، ٢٠٠٣م)، ص ٢٣٠.

لا تتضح، إلا بعد أن يجمع الإنسان في سلوكه بين أفعال القلب وأفعال الجوارح، ومن دمج بينهما في سلوكه فهو العاقل على الأتم.

يظهر لنا -إذن- أن العلوم العقلية لها وجه نظري، وثمراته هي العلم الإلهي وعلوم الطبيعة والرياضيات، وآلة هذه جميعًا هي الآلة المنطقية؛ ووجه عملي، وثمراته هي علم الأخلاق والتصوف وسياسة النفس. والغرض من هذه العلوم هو بناء السلوك الأخلاقي القويم على أسس عقلية أو علمية، وإلى هذا الدور والمعنى للعلوم العقلية يشير أبو بكر الرازي في كتابه «الطب الروحاني»، فالعلوم العقلية تُماثل «الطب الروحاني» من حيث المعنى والقصد عند الرازي؛ لأنه -أي الطب الروحاني- يعني «الإقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصر عما أريد بها ولئلا تُجاوز»^(١٢).

وهذه الطريقة في التوجيه نحو النماذج الأخلاقية المثلى، عن طريق الإقناع ومخاطبة العقل بالدليل العلمي والشواهد النفسية^(١٣)، نستطيع استجلاها والتحاو مع فصولها؛ لأجل إصلاح أخلاق النفس اليوم، بدفع الأخلاق المذمومة وإطراح العوائد العائقة عن المطلوب، وصرف الجواذب نحو الملهيات الخارجية، خاصة أن صفة الثقافة اليوم أنها باتت مُغرسة في الفردانية، ويتملكها ميلٌ شديدٌ إلى كسر الإلزام الأخلاقي، والانهماك في السعادة الفردية النفسية.

٢. الارتياض:

يتخذ لفظ الارتياض مدلولًا عقليًا وآخر أخلاقيًا، فالأول: هو تحصيل الذرية على التحرر من التخيّلات والأوهام، والرجوع في الأحكام إلى القوة العقلية المسنودة بالوحي الإلهي وحدها، كي لا يُقَاد الإنسان بالأوهام والتخيّلات.

(١٢) محمد بن زكريا الرازي، الطب الروحاني، ضمن: رسائل فلسفية، جمعها وصححها: بول كراوس، (دمشق: بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م)، ص ٢٩.

(١٣) يقول العز بن عبد السلام: «فالمعرفة أعلى من الاعتقاد، والإيمان المبني عليها أشرف من الإيمان المبني على الاعتقاد، والتلفظ المُرتَّب عليها أفضل من الترتب المُرتَّب على الاعتقاد». شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، مرجع سابق، ص ٢٦.

والثاني: هو الرياضة الروحية وتكرار الأفعال المحمودة وتكُلّف اقترافها كي تصبح راسخة وثابتة، تصدر عن النفس بسهولة ويُسر. فالارتياض - تبعًا للشق الثاني من المدلول - يدخل في باب الوسائل التي تُكتسب بها الأخلاق، وبيان ذلك «أن التدريب العملي والممارسة التطبيقية - ولو مع التكلّف في أول الأمر، وقَسَر النفس على غير ما تهوى - من الأمور التي تُكسب النفس الإنسانية العادة السلوكية، طال الزمن أو قَصُر... وحين تتمكّن في النفس تكون بمثابة الخُلُق الفطري، وحين تصل العادة إلى تلك المرحلة تكون خلقًا مكتسبًا، ولو لم تكن في الأصل الفطري أمرًا موجودًا»^(١٤). وثَمَّ استعمال لفظي آخر متقارب في المبنى والمعنى - على حدّ سواء - هو لفظ الرياضة، وفي هذا جاء شرح الرياضة عند ابن عربي بالقول إنها «تهذيب الأخلاق وترك الرعونّة وتحلّل الأذى... ومعنى (تهذيب الأخلاق) تنقيتها وتطهيرها مما لا يليق بها و(ترك الرعونّة) وهي الحمق والاسترخاء والعجلة (وتحلّل الأذى) الذي يصدر عن الخلق والعفو عنهم والاستغفار لهم»^(١٥). وقد جاء في حدّها أيضًا أنها «تمرين النفس لإثبات حسن الأخلاق، ودفع سيئها»^(١٦). أو على حدّ تعبير الغزالي أبي حامد: «تمرين النفس على الخير ونقلها من الخفيف إلى الثقيل باللطف والتدرّج إلى أن ترتقي إلى حالة يصير ما كان عنده من الأحوال والأعمال شاقًا سهلاً»^(١٧).

واللافت للنظر هنا هو اختصاص الرياضة بالجانب الأخلاقي أكثر من الجانب العقلي، ويبدو أن هذا قول مقصود، يجد أصله في أن العمل بالأخلاق يوسّع المدارك العقلية، ويُنمي التفكير الإنساني بما لا يُنميه العقل المجرد، وانطلاقًا من

(١٤) عبد الرحمن حسن جبّة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، ج ١، (دمشق: دار القلم، ٢٠١١م)، ص ٢٠٨.

(١٥) ابن عربي، الإسفار من رسالة الأنوار فيما يتجلّى لأهل الذكر من الأنوار، المتن وهو رسالة الأنوار، والشرح وهو الإسفار، لعبد الكريم الجيلّي، تحقيق: إبراهيم الكيالّي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م)، ص ٩٥. الكلام المسوّد من شرح الجيلّي.

(١٦) أحمد زروق، قواعد التصوف، تحقيق: عثمان الجويمدي، (بيروت: دار القلم، ٢٠٠٤م)، القاعدة رقم ٦، ص ٧٨.

(١٧) أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص ١٤٩.

هذا المعنى للرياضة الذي تصفو فيه النفس كي تكون مؤهلة لتلقي المعاني وانتقاش صور العلوم فيها، يساند هذا الفعل -أي الارتياض والرياضة- فعل آخر هو المجاهدة الذي يحمل في معناه بذل الجهد في المستوى العقلي، أي: الاجتهاد، وبذله في المستوى الإرادي، أي: الجهاد، وفي هذا يقول محمد بن عجيبة شارحاً مفهوم المجاهدة من حيث إنها: «فطم النفس عن المألوفات وحملها على مخالفة هواها في عموم الأوقات، وخزق عوائدها في جميع المجالات... وهي ثلاثة: مجاهدة الظواهر بدوام الطاعات وكف المنهيات، ومجاهدة البواطن بنفي الخواطر الرديئة، ودوام الحضور في حضرة القدسية، ومجاهدة السرائر باستدامة الشهود وعدم الالتفات إلى غير المعبود»^(١٨).

وإذ تقرّر هذا، فنحن جُدراء بأن نصرف القول إلى أن الارتياض أو المجاهدة أو الرياضة^(١٩) تتنزل ضمن نسق العمل التزكوي، الذي يبنّي على الإقرار بأن القوة الروحية لها الأثر الأعظم في نفس الإنسان، فهي التي تكشف طاقة النفس وتأخذ بيد الإنسان من الجذب الطيني إلى الجذب الروحي التكاملي، وفي هذا المقام تظهر القيمة الحقيقية للإنسان؛ لأنه صيّر الروح خليفة على النفس وسائسة لها، وأصبحت حركة النفس أو سكونها استجابة لما توجبه الروح من ترقٍ في قيم الإيمان، التي بدورها ترتفع بالوجدان والسلوك إلى الهيئة الأخلاقية المحمودة.

٣. مكارم الأخلاق:

تباين معاني الجملة المركبة «مكارم الأخلاق» من حيث ما تحتويه من قيم خلقية محمودة، وقُلما نجد من يقف على حقيقتها ومعناها على طريقة الحد المنطقي أو الرسم التعريفي، وفي المقابل نجد من يُعَدّد فوائدها ويكثر من الإشادة بها من حيث إنها ضرورية وأساس العلاقات الاجتماعية بين الإنسانية التي لا

(١٨) ابن عجيبة، معراج الشؤف إلى حقائق التصوف، تحقيق: أبو سهل، (القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م)، ص ٢٥.

(١٩) من الأهداف التي ترسمها الرياضة الروحية في الفكر الفلسفي المعاصر: «تعلّم العيش الحسن، تعلّم الحوار، تعلّم الموت، تعلّم القراءة». للاستزادة انظر: جون غريش، العيش بالفلسف: التجربة الفلسفية، الرياضة الروحية وعلاجات النفس، مرجع سابق، ص ٤٣-٥٠.

يمكن حصرها في تبادل المنافع الاقتصادية من غير مكارم الأخلاق، والقول الأكثر معقولة أن استخدام «مكارم الأخلاق» يُراد به الأخلاق المحمودة التي يؤسس لها الشرع ويقتبسها العقل، فقد جرى وضع هذا المصطلح لكي يكون معبراً عن الفضائل الأخلاقية المحمودة، بما أن لفظ الخُلُق يدخل في معناه كلُّ من الصفات السيئة والصفات الحسنة التي تصدر عن الحال أو الهيئة التي عليها الصورة المعنوية للإنسان.

والقارئ لما جاء في المدونات الأخلاقية يتلمّح هذا الإظهار لمكارم الأخلاق، من حيث تعديد الأفعال وليس من حيث استقراء الماهيات، مع إجراء المفتتح في الغالب بالإشارة إلى الحديث النبوي الشريف: «إنما بُعثت لأتمم مكارم - وفي رواية: صالح الأخلاق»^(٢٠)، ثم الانتقال إلى جمع هذه المكارم في أفعال حميدة، يكون الغرض من الإشارة إليها دفع النفس إلى التحلّي بها واكتسابها كي تصبح عادة وسجيّة، ومثال ذلك ما جاء في كتاب الطبراني «مكارم الأخلاق» الذي جعل المكارم في أبواب وقال: «هذه أبواب في مكارم الأخلاق التي ينال بها المؤمن الشرف في حياته، ويرجو فيها النجاة بعد موته... ومن هذه المكارم الواردة في صيغة أبواب فضل تلاوة القرآن وكثرة ذكر الله والصمت إلا من خير، وحب المساكين ومجالستهم، حسن الخلق، فضل لين الجانب وسهولة الأخلاق وقرب المأخذ والتواضع، فضل الانبساط إلى الناس ولقائهم بوجه طلق، فضل الرفق والحلم والأنابة، فضل الصبر والسماحة، فضل من يملك نفسه عند الغضب...»^(٢١).

ويسلك أبو حامد الغزالي أيضاً مسلك تعداد المكارم، عندما يكون حديثه في بيان مكارم الأخلاق، فيقول: «مكارم الأخلاق من أعمال أهل الجنة، قول لطيف يتبعه فعل شريف، مكافأة المحسن بأكثر من إحسانه، صاحب مكارم الأخلاق هو الذي لا يحوجك أن تسأله، ولا يزال يعتذر ضد اللئيم الذي لا يزال يفتخر، والتغافل عن زلل الإخوان والمصارعة في قضاء حوائجهم، وطرح الدنيا لمن يحتاج

(٢٠) رواه البخاري في «الأدب المفرد»، رقم ٢٧٣.

(٢١) انظر: الطبراني، مكارم الأخلاق، تحقيق: فاروق حمادة، (دمشق، دار القلم، ٢٠١٠م).

إليها»^(٢٢). ويبيّن من هذا أن المكارم هي الصفات الحسنة التي تصدر عن النفس الإنسانية، ويبيّن أيضًا أن المكارم ليست معانيّ جامعة مانعة، أو أبوابًا يمكن حصرها في قيم أخلاقية مرسومة، بل هي لا متناهية من حيث تجليها، ولا بُدّ هنا من الوعي بأن نظام الأخلاق في الإسلام قد أعرض عن نظرية الفضائل الأخلاقية اليونانية المحصورة في أربع: العفة والشجاعة والروية والعدل، ورسم نظام الأخلاق رسمًا مفتوحًا ممدودًا، والمسوغات التي شرّعت لهذا الاعتبار هي على التوالي:

- أن الأخلاق هي بعدد أفعال الإنسان، فلمّا كانت هذه الأفعال أكثر من أن تُحصى، كانت الأخلاق مثلها لا تُحصى.
- أن الفعل الخلقي الواحد ليس رتبة واحدة، بل هو رتب متعدّدة، قد لا تقف عند حد، فمثلًا الصبر وصبر الصبر، والقوة وقوة القوة وغيرها، بمعنى أن يتولّد من الفعل الخلقي فعلٌ آخر يختلف عنه في المرتبة.
- أن الأخلاق هي طريق إدراك معنى اللامتناهي، وليس التعداد كما ساد بذلك الاعتقاد، ذلك أنه لما كانت أفعال الإنسان لا تنتهي ورتبها هي الأخرى لا تنهى، صار الشعور بهذا المعنى في عموم هذه الأفعال أقرب إلى الإنسان منه في أفعال مخصوصة كأفعال الحساب^(٢٣).

وهذا الاختصاص بانفتاحية الأخلاق عكس حصرها في الفضائل الأربع - كما هي في الأخلاق اليونانية - كان قد لاحظته ابن عربي في تناوله لسؤال الكم في عدد الأخلاق في «الفتوحات المكية»، لمّا كان السؤال «كم خزائن الأخلاق؟ الجواب على عدد أصناف الموجودات وأعيان أشخاصها، فهي غير متناهية من حيث ما هي أشخاص، ومتناهية من حيث ما هي خزائن، وسميت خزائن لكون الأخلاق مخزونة فيها اختزانًا وجوديًا، وإنما جعلت خزائن لما تتضمنه في حُكم من انصف بها من الصفات التي لا نهاية لوجودها»^(٢٤). وجليّ هنا التمييز بين المرتبة الوجودية

(٢٢) أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص ١٥٦.

(٢٣) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١م)، ص ٥٥.

(٢٤) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد الأول، (بيروت: دار صادر، د.ت، المجلد الثاني)، ص ٧٢.

للأخلاق، والمرتبة العينية للأخلاق، ثم يأخذ ابن عربي في تقسيمه لهذه الخزائن إلى:

خزائن لها تعلق بالذات أو الأخلاق في صورتها الأصلية الكاملة، وخزائن تترايط مع النسب الموجبة للأسماء من حيث هي نسب، وخزائن لها تعلق بالأفعال من حيث ما هي أفعال، والقول الكاشف لهذا أن للأخلاق وجودًا موضوعيًا مستقلًا، وتربطًا في صورة الصفات وما توجهه على الأعيان، والفعل بين تحليته بالأخلاق وبين بعده عنها^(٢٥).

وهذه المراتب تتكوثر وتتوالد بصورة لا متناهية في حياة الإنسان، وهذا هو السر في عذها لا متناهية، وتعالقها مع الموجودات كلها، فالقول بالطابع اللامتناهي للأخلاق والطابع الاتساعي لها يحزرها من النظرة الفلسفية اليونانية التي تركز فيها الفضائل على الإنسان، أو إن فضائلها تجعل الإنسان مركز الدائرة ومحور المحيط، وهذا مخالف لروح الثقافة الإسلامية التي تجعل الإله هو مقياس الأشياء جميعًا وليس الإنسان، ومن ثم فقد وجب صرف القول إلى أن روح الاستخلاف - كما تستبين - هي الاقتداء والتشبه بأفعال الإله على قدر وسع الإنسان، وبما يكون مخصوصًا بطبيعته الإنسانية النسبية في مقابل الوجود الإلهي المطلق في الذات وفي الصفات.

يتضح مما سبق أن المكارم لا تطلق إلا على الأفعال الأخلاقية المحمودة، التي تترقى بها نفس الإنسان من حضيض الإخلاق إلى ما يستلذه الطبع، إلى يفاع

(٢٥) قريب إلى هذا المعنى يُشير توشيهيكو إيزوتسو عندما يقول: «هناك ثلاثة أصناف مختلفة للمفاهيم الأخلاقية في القرآن: تلك التي تُشير إلى الطبيعة الأخلاقية للحق تعالى ونصفها، وتلك التي تصف الجوانب المختلفة للموقف الأصلي للإنسان من الله خالقه، وتلك التي تُشير إلى مبادئ السلوك وقواعد التي تُنظم العلاقات الأخلاقية بين الأفراد الذين ينتمون إلى الجماعة الدينية للإسلام ويعيشون في إطارها». المفاهيم الأخلاقية في القرآن، ترجمة: عيسى علي العاكوب، (سوريا: نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١٧م)، ص ٦٦. ويمكن الإيضاح أكثر بالمصروفة التالية: الأول: الأخلاق الإلهية. والثاني: الأخلاق الإنسانية، وتنقسم هذه الأخيرة إلى قسمين: قسم يخص علاقة الإنسان بالله واستجابته لأوامره، وقسم يُنظم العلاقة في إطار الحياة الاجتماعية بين الإنسان والإنسان.

التزكية والإنماء لدوافع الخير، أو من الميل إلى دواعي الغرائز النفسية من غضبية وشهوانية إلى موجبات نور العقل وإشراق الروح، لكي تتحقق بذلك الصورة الحقيقية للإنسان، وهي صورة الإنسان المثيقظ المتحكم في قواه الغضبية والشهوانية، والمستحق للرئاسة وللحكمة.

ثالثاً: الطريق نحو تقوية النفس بالعلوم العقلية

١. في استثمار الموروث الأخلاقي:

ثمّ ما يستوجب الإقرار به - ونحن في طريق تقوية النفس الناطقة بالعلوم العقلية، سالكين منهج التدرّج نحو اكتساب محمود الصفات - وهو تقريب النظام الأخلاقي اليوناني إلى مجال التداول الإسلامي، متوسلين بآليات تحرير الموروث اليوناني^(٢٦) من الصفات المثالية، وإلباسه الصفات العملية، ومثال ذلك أن تلك الثنائية اليونانية السائدة: النظر والعمل، أو العقل النظري والعقل العملي، قد صيّرهما العقل الإسلامي إلى ثنائية جديدة هي: أعمال القلوب وأعمال الجوارح. فالقلوب محلّ للإيمان والجوارح محلّ للأعمال، ذلك «أن جميع التكاليف الشرعية التي تعبّد بها الإنسان في خاصة نفسه ترجع إلى نوعين: أحكام تتعلق بالأعمال الظاهرة، وهي أحكام العبادات والعادات والامتثال. وأحكام تتعلق بالأعمال الباطنة، وهي الإيمان وما ينصرف في القلب ويتلوّن به من الصفات، إما المحمودة، كالعفة والعدل والشجاعة والكرم والحياء والصبر، وإما المذمومة، كالعجب والكبر والرياء والحسد والحقد. وهذا النوع أهم من الأول عند الشارع، وإن كان الكلّ

(٢٦) لتحصيل نظرة عن آليات تقريب الموروث الأخلاقي اليوناني إلى قطاعات الثقافة الإسلامية، انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الفصل الرابع، التقريب التداولي لعلم الأخلاق اليوناني، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي)، ص ٣٨١. ومما جاء في الكتاب المذكور أن «عناية المسلمين بالأخلاق كانت تدعو إليها أسباب مختلفة: منها الدعوة إلى مكارم الأخلاق التي جاء بها الشرع الإسلامي، ومنها أيضاً التوجه العملي للمعرفة الإسلامية الذي يجعل أهلها يتأثرون بما كان من العلوم المنقولة متعلّقاً بالعمل أكثر من تأثرهم بما كان منها نظرياً، ومنها الاعتقاد في وجود كليات عملية فطرية»، ص ٣٨٨.

مهمًا؛ لأن الباطن سلطان الظاهر المستولي عليه، وأعمال الباطن مبدأ في الأعمال الظاهرة، وأعمال الظاهر آثار عنها، فإن كان الأصل صالحًا كانت الآثار صالحة، وإن كان فاسدًا كانت فاسدة^(٢٧). ومقتضى هذا أن «التوحيد أصل، والعمل فرع، فإذا اتفق في الفرع شيء يُفسده ويُهلكه جبره الأصل كالعصاة، وإذا خرب الأصل لم يُصلحه بجبره الفرع كالمناقق»^(٢٨). فهنا تلازمة بين الإيمان (التوحيد، أفعال القلوب)، والعمل (السلوك، أفعال الجوارح)، فالكل هنا صار فعلًا تتقوّم به الذاتية الإنسانية، وتتكامل فيما بينها الفِعال الإدراكية، مؤدية إلى الإنسان النموذجي المؤمن العامل.

وانعكس هذا القانون الكلي على مسالك الأخلاقيين في المعرفة الإسلامية، التي وصلت الأصرة الشديدة بين الاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاج، وبين أبعادها الأخلاقية التي تُورثها في السلوك، ثم رسمت مراتب الارتقاء بهذا السلوك من أحواله الاعتيادية إلى مقاماته الارتقائية، التي تصله في الأخير بالسجود الاقترابي من الله سبحانه وتعالى. وبيان ذلك أن صفة القراءة التي اختصّ بها الإنسان، إن لم تُوصل هي إلى الربط والاتصال، فهي قراءة قد انحصرت في العالم الحسي من غير أن تترقّى؛ لكي تستنبط المعاني الروحية الملازمة لهذا الوجود الحسي. لهذا كان الإنسان دومًا مخلوقًا قارئًا يتجدّد بالقراءة، ويتسع علمه بالقراءة، ويستقيم سلوكه بالقراءة، ويصل إلى الله بالقراءة، وإذا تعطلت هذه الوظيفية الجوهرية - أي وظيفة القراءة - فإن المآل هو انحصار الإدراك والمعرفة، وتضييق الوجود الكوني والإنساني، والدخول في ظلام نسيان مشاهدة الملكوت الأعلى، وفقدان القوة على مخالفة الشهوات، وقلة التفكير في يوم الفصل والجزاء، وبسبب هذه الترابطية الوثيقة بين القراءة ومعرفة الله، انتقد ابن عربي الفلاسفة عندما أخطؤوا في نقطة الانطلاق، لما كان بصدد تحليل مفهوم الفلسفة بوصفها محبة للحكمة: «فلو طلبوا الحكمة من الله لا من طريق الفكر أصابوا في كل شيء»^(٢٩).

(٢٧) ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، (دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، مصر: دار النهضة العربية، ١٩٩٦م)، ص ٣٧.

(٢٨) محيي الدين ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق: محمد عبد الحي العدلوني، (المغرب: دار الثقافة، ٢٠١٥م)، ص ١١١.

(٢٩) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، (بيروت: دار صادر، المجلد الأول)، ص ٥٢٣.

وإذ تبين لنا هذا الأمر، فإننا نصرف السعي إلى ابن عربي، وهو من الأخلاقيين الذين استثمروا مفاهيم الفلسفة الأخلاقية في وصف قوى الإنسان، وفي رسم طريق الارتياض بمكارم الأخلاق مع تحريرها من الإحالات اليونانية الإنسانية، والاعتراف بقيمتها، ومعاندة من يعترض على هذه التعاليم الأخلاقية، بدعوى أن قائلها هو الفيلسوف، وأن الفيلسوف لا دين له، يقول ابن عربي: «إذ الفيلسوف ليس كل علمه باطلاً، فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق، ولا سيما أننا وجدنا الرسول عليه السلام قد قال بها، لا سيما فيما وضعوه من الحكم والتبزي من الشهوات ومكايد النفوس وما تنطوي عليه من سوء الضمائر، فإن كنا لا نعرف الحقائق فينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعينة وأنها حق»^(٣٠).

وتجد أسمى تجلٍ لهذه المقدمة المنهجية التي وضعها ابن عربي في كيفية تعاطيه مع النقل الفلسفي اليوناني في تناوله للأخلاق وكيفية الارتياض بمن فقد ولم يتحقق بالفضائل الأخلاقية، التي تجعل من نفسه الناطقة حاكمًا على نفسه الشهوانية ونفسه الغضبية، في استبصاره لصورة الإنسان الأصلية المنسية. إن آلية التعاطي مع الموروث الفلسفي اليوناني هنا كانت آلية تقريبية تشغيلية، بما يحقق القصد ضمن النسيج الضام للمشروع الأخلاقي، وهنا تظهر القدرة التقريبية والموهبة التركيبية التي رسم بها ابن عربي معالم الفقه الروحي الأكبر، خاصة الأنساق الأخلاقية الروحية منها، حيث نجد في متنه «مذاهب تنتمي إلى الرواقية وفيلو والأفلاطونية الجديدة ومدارس قديمة أخرى، وقد عكف على تأويلها ميتافيزيقيًا وأدمجها في بانوراما حكمة ابن عربي الإلهية. وقد كان عقله بلورة تعكس المذاهب العرفانية والعلوم الكونية وعلم النفس والطبيعة، في إهاب ميتافيزيقي شفيف، يكشف عن المفصل الذي يدور حوله كل صور حكمة الأولياء والحكماء، مثل الجذر الذي يُغذي كل شيء، وكل مقامات الحقيقة المغمورة في الربوبية»^(٣١).

ولن يتحقق بهذه الخصيصة المنهجية الثاقبة إلا من كان يمتلك رؤية منهجية أو

(٣٠) المرجع السابق، مقدمة الكتاب، ص ٣٢.

(٣١) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين: السهروردي، ابن سينا، ابن عربي، مرجع سابق، ص ١٣٩.

منظورًا معرفيًا جليًا لديه، فيأخذ من البنى الأخلاقية ما يخدم القُضدية الأنطولوجية والأخلاقية الكامنة في مشروعه، وهذا على التحقيق ما كان ابن عربي يُطبقه مع الأنساق الفلسفية والتشريعات الأخلاقية التي أقام بينها وبينه حوارًا جدليًا مثمرًا، وهو بهذا الإجراء المنهجي يسكن في أرض العقلانية المعاصرة التي من سماتها المنهجية «المفاهيم الرخالة»⁽³²⁾ concepts nomade les، التي تسافر من نسق علمي لكي تقيم في نسق علمي آخر، أو يجري الأخذ بقيمة خلقية من سياق تاريخي ومعرفي إلى سياق تاريخي ومعرفي يفرضان تحديات ثقافية جديدة.

وتسري هذه المنهجية نفسها مع ابن عربي في اعتبار السياسة مفهومًا بمعنى التدبير العقلاني الحضيف، وأنها القناة التي بامتلاكها يستطيع الإنسان إدارة حياته، بما يتوافق وقانون الاعتدال الذهبي بين قواه العقلية والغضبية والشهوانية، وبأن تكون البواعث النفسية (الغضبية والشهوانية) مُسَخَّرَةً في يد القوة العاقلة التمييزية، ولو أن ابن عربي كاشفَ حدود الفكر التمييزي الذي تميّزت به الثقافة اليونانية، ونظر دومًا إلى الفكر بمعيار العقل أو النور الأضوى الذي يُشرق من مكابدة الأعمال وتجرُّع آلام المجاهدة الخلقية؛ كي تصفو النفس وتظهر من رذائلها وتستكمل سفرها من موطن إلى آخر، فإنه كان دومًا ينطلق من رؤيته التي عمادها «أن الفكر يقوم على مبدأ الحركة والتقلب والتحول، لا على الثبات والاستقرار، كما هو الحال لدى تيار كبير من الفلاسفة، والفكر الذي ينتصر للحركة والتقلب في كل شيء: في الموجودات والصفات والأحوال والصور والمقامات والجواهر والماهيات، بل وحتى في الله ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ أخرى بأن يكون فكرًا مفتوحًا على مغامرات الحرية بأكثر أشكالها جذرية وغرابة»⁽³³⁾. وهذا ما يجعل منظور ابن عربي للعقل يفارق المنظور الجوهرائي الثابت الذي تميّزت به الثقافة اليونانية، والمُنَحْصِر في مفارقة الحيوان والاختصاص بالمعرفة، فالعقل فاعلية متواصلة ومنفتحة ومتقلبة، ومُتَصَالِيَةٌ مع العمل والأحوال الوجدانية. ومن ثَمَّ، فحركة العقل

(32) Voir: D'une science à l'autre des concepts nomade, Sous la direction d'Isabelle Stengers, (Paris:Seuil, 1987.)

(33) محمد المصباحي، الحرية بما هي أعلى تجليات العبودية عند ابن عربي، الفكر العربي المعاصر، ١٥٨/١٥٩ العدد المزدوج، ٢٠١٢م، ص ٢٥.

وقُوته وتواصله مشروط بالعمل الروحي الوجداني الذي يجدد جمود العقل ويحرر الفكر من إنتاجاته المعرفية، التي متى رجعت إلى قوة العقل كانت كالحُتم البركانية في حالة غليانها، أما إذا توقفت عند معارفها وركنت إلى الفكر وحده بردت وتصلبت.

ولابدُّ هنا من القول بأن ميزة ابن عربي تتجلى في تلك الذائقة المنهجية الطريفة، التي اقتدرت على إعادة صَهر تلك المكونات المتعددة في تركيبة إبداعية خلّاقة (اختصاص الإنسان بالتمييز العقلي، الرمزيات الروحية اليونانية، الثقافة القرآنية، الرياضة الروحية)؛ «لأن منطق الفكر الأكبري يمنعنا من استبعاد أي حدٍّ من حدود هذه الأسئلة [أو المكونات] ولا أي جانب من هذه الاحتمالات المفترضة؛ لأن النفي الصارم الذي يؤول إلى العدمية، والإيجاب الجازم الذي ينتهي إلى الوثوقية، ليسا من شيم الفكر الأكبري القائم على القلب والتقلب. فقد كان يقول إن التجلي المتكرر في الصورة الواحدة لا يؤول عليه، وإن الإقامة على حال واحد نفسين فصاعداً لا يعول عليه عند أكابر الرجال، فابن عربي لا يمكن أن ينتمي لأصحاب نعم، أي النظر والبرهان، ولا لأصحاب لا، أي مفارقة النظر نحو الكشف والفيض الإلهي؛ لأنه يفضل أن يوجد في برزخ بينهما، متمتعاً بمقام الحيرة، التي كلما زادت حدثها زاد كمال الإنسان»^(٣٤).

٢. الوسائل العقلية والسلوكية لتحرير الروح:

في البدء يقيم ابن عربي ثنائية تقابلية بين وصفين للإنسان هما: الاسترسال مع الطبع من جهة، واستعمال الفكر والتمييز من جهة أخرى؛ «وذلك أن الإنسان إذا استرسل مع طبعه، ولم يستعمل الفكر، ولا التمييز، ولا الحياء، ولا التحفظ، كان الغالب عليه أخلاق البهائم؛ لأن الإنسان إنما يتميز عن البهائم بالفكر والتمييز. فإذا لم يستعملها كان مشاركاً للبهائم في عاداتها، والشهوات مستولية عليه، والحياء غائب عنه، والغضب يستنفره، والسكينة غير حاضرة له، والحرص والأحقاد ديدنه،

(٣٤) محمد المصباحي، دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٨م)، ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام نعم ولا، ص ١٥٦-١٥٧.

والشرُّ لا يفارقه، فالناس مطبوعون على الأخلاق الرديئة، متقادون للشهوات الدنيئة^(٣٥). وجليّ هنا الأخذ بالذاتية المقومة للإنسان من حيث هو كائن عاقل، وهذا العقل ليس على طريقة الرسم اليوناني جوهرًا قائمًا بالإنسان، تنحصر فاعليته في التفكير والمعرفة، فهو إنما يتحدّد بالفعالية التي يُعَدُّ التمييز أقوى صفة يتجوهر بها، والتمييز يجزّ معه الحياء والتحفظ واليقظ، وتكون الثمرة هي الإعراض عن الأخلاق القبيحة، والارتفاع عن طبائع البهيمة إلى رونق الحكمة.

وبهذا كان سير حكماء الإسلام والأخلاقيين منهم على وجه التخصيص، تحريرًا للعقل من الوظيفة الفكرية، والأخذ به إلى مقام التوجيه، ليس فقط للنفس الحسيّة النفعيّة في الإنسان، بل للصفة الاختيارية أو الإرادية التي لها تعلق بالأخلاق في الإنسان. وفي هذا يقول أبو الحسن العامري: «ولهذا فإن اقتباس الحكمة، وإن كان مجديًا في استصلاح النفس الحسيّة، فإن جدواه فيه يكون عرضًا؛ لأن القصد الأول من مقتبسها يكون متجهًا إلى استصلاح القوة الاختيارية، لتصير أفعاله مؤداة بحسب الفضيلة، ومعارفه معتقدة بحسب الحقيقة... إلا أنه يتعاطى مع ذلك تأديب الشهوة والغضب ليُدعنا للعقل في الهوى والمنية»^(٣٦). ولا بُدَّ من لفت النظر هنا إلى أهمية القوة الناطقة في الإنسان، من حيث إنها الحاكم على سائر القوى، وهو مذهب ابن عربي نفسه في تعداد فضائل النفس الناطقة، التي تتقوى بها العلوم والآداب، والتي بها يتلمّح الإنسان أيضًا عواقب الأمور^(٣٧)، فيستحسن ما هو حسن، ويستقبح ما هو قبيح، والأكثر من هذا قيمة أنها الميزان في المفاضلة بين

(٣٥) ابن عربي، تهذيب الأخلاق، مرجع سابق، ص ١٣.

(٣٦) أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد، ضمن أربع رسائل فلسفية، تحقيق: سعيد الغانمي بغداد،

(بيروت: جامعة الكوفة، دار التنوير، ٢٠١٥م)، ص ١٨٦.

(٣٧) يقول ابن عطاء الله السكندري: «ومن عرف نعمة العقل، استحي من الله أن يصرف عقله إلى تدبير

ما لا يوصله إلى قربه، ولا يكون سببًا لوجود حبه، والعقل أفضل ما مرَّ الله به على عباده؛ لأنه سبحانه وتعالى خلق الموجودات، وتفضّل عليها بالإيجاد، وبدوام الإمداد... فأراد أن يُميّز الآدمي فأعطاه العقل وفضّله لذلك على الحيوان. وكَمَّلَ به نعمته على الإنسان، وبالعقل ووفوره وإشراقه ونوره تتمّ مصالح الدنيا والآخرة». التنوير في إسقاط التدبير، حققه واعتنى به: أبو سهل نجاح عوض صيام، (مصر: دار المقطم للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م)، ص ١١٠-١١١.

الناس؛ إذ الفضائل واكتسابها والتحلي^(٣٨) بها هي الميزان الحقيقي، وليست الفضيلة في القنية (كثرة الاقتناء للأشياء) والتزيد في الملاذ والمشتبهات. وبهذا، فإن الشرف الإنساني الحقيقي مرتبط بالنفس الناطقة، وليس الشرف في الإقبال على الغصبي والشهواني. ومن عمل بما توجهه فضائل النفس الناطقة، كان فاضلاً مُدلاً للقوتين الباقيتين، أي الغضبية والشهوانية: «فمن أجل ذلك وجب أن يُعمل الإنسان فكره، ويُميز أخلاقه، ويختار منها ما كان جيداً مستحسنًا جميلاً، وينفي منها ما كان مستنكرًا قبيحًا، ويحمل نفسه على التشبُّه بالأخيار ويتجنب كل التجنب عادات الأشرار. فإنه إذا فعل ذلك صار بالإنسانية متحققًا، وللرياسة الذاتية مستحقًا»^(٣٩). وفضلاً عن حاجة الإنسان إلى إعمال القوة الناطقة، فإن هذه القوة - وإن اعتبرها وسيلة قيمة من وسائل السياسة للنفس - في مستوى نظامها المعرفي، لا تستغني بنفسها بمعزل عن نور الإيمان، وابن عربي هنا يضع حدوداً للعقل وينبّه الطالب دومًا إلى تزويده عن طريق الخبر والمشاهدة والمكاشفة. وفي المثوى الأخير، يؤثر ابن عربي طريق الكشف والمشاهدة على طريق أهل النظر: «فمن طلب الله بعقله عن طريق فكره ونظره فهو تائه، وإنما حسبه التهيؤ لقبول ما يهبه الله من ذلك»^(٤٠).

وإذ تعيّنت هذه القيمة الجوهرية للنطق الذي بان به الإنسان عن البهائم، فإن ابن عربي - لكي يبقى النور مشرقاً في الإنسان - دعا إلى أهمية الرياضة أو الارتياض بمكارم الأخلاق، كي يكون خليقاً وجديراً بالمنزلة الشريفة التي أنزله الله إياها؛ لأن هذا الطريق نحو تحرير الروح هو من الضروريات وليس من الكماليات، ومن

(٣٨) يعرف ابن عربي التحلي قائلاً: «والتحلي عندنا هو التزُّين بالأسماء الإلهية على الحد المشروع». انظر: الفتوحات المكية، المجلد الثاني، ص ٤٨٣. وقال أيضاً: «التحلي: الاتصاف بالأخلاق الإلهية، وعندنا الاتصاف بأخلاق العبودية وهو الصحيح، فإنه أتم وأزكى». انظر: ابن عربي، كتاب اصطلاح الصوفية، ضمن كتاب: رسائل ابن عربي، وضع حواشيه: محمد عبد الكريم النمري، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٢٠١٠م، ص ٤١٧.

(٣٩) ابن عربي، تهذيب الأخلاق، ص ٢٣.

(٤٠) محمد المصباحي، دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٦٢.

الفرائض الوجودية وليس من التوافل العينية: «إن المرأة إذا صُقلت وجُلِّي عنها الصدا وتجلَّت صورة الناظر فيها، أليس يرى نفسه حسنًا أو قبيحًا... [وَحَقِيقَ بالإنسان لهذا] أن يعمد إلى مرآة قلبه فيجلوها من صداء الأغيار، ويُمِيط عنها كل حجاب يحجبها عن تجلي صور المعقولات والمغيبات، بأنواع الرياضات والمجاهدات. فإذا صَفَّت وانجلت تجلَّى فيها كل ما قابلها من المغيبات فنطق عمَّا شاهد ووصف ما رأى»^(٤١). إذن، فالتهذيب والمجاهدة والرياضة هي الوسائل الناجعة لتحرير الروح من ميل الطبع إلى ما لا يوجبه العقل الذي هو محل إشراق الروح.

ومقتضى هذا الإقرار بأولوية الفعل الخلقي العملي؛ لتحصيل الأدب وعمارة الظاهر والباطن، فإن الروح تحتوي الكنوز أو حقائق الأشياء، أو بلغة ابن عربي صور العالم منقشة فيها، وما على السالك إلا بذل الجهد لأجل تحرير الروح؛ «لأن مبرر وجوده الأكبر إنما هو السفر من الظاهر إلى الباطن، من محيط دائرة الوجود إلى مركزها الذي لا يرتقي إليه الإدراك، ورجوع الخليفة بذلك إلى الأصل الذي تحدَّرت منه»^(٤٢).

يتضح مما سبق أن في ذات الإنسان كيانًا مركوزًا، نوراني الأصل، احتجب بفعل الهوى والشهوة، ولكي يُعيد الإنسان تفعيل هذا الكيان المركوز، فإن التعلم بتقوية العلوم العقلية عن طريق الاستناد إلى علوم الأخلاق والسياسات هو المسلك الآمن نحو هذا المبتغى، يقول أبو حامد الغزالي إظهارًا لهذه الحقيقة: «وليس التعلُّم إلا رجوع النفس إلى جوهرها وإخراج ما في ضميرها إلى الفعل، طلبًا لتكميل ذاتها، ونيل سعادتها... فاشتغال النفس بالتعلُّم هو إزالة المرض العارض عن جوهر النفس لتعود إلى ما علمت في أول الفطرة وعرفت في بدء الطهارة»^(٤٣). ولازم هذا أن رسالة التخلُّق في صميمها إن هي إلا وضع المعالم التي يهتدي

(٤١) ابن عربي، التديبرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٤٢) سيد حسين نصر، الصوفية بين الأسس والبوم، ترجمة: كمال خليل البازجي، (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥م)، ص ١٩-٢٠.

(٤٣) الغزالي، الرسالة اللدنية، مجموعة رسائل الغزالي، مرجع سابق، ص ٢٣٣-٢٣٤.

بها السالك في ظلمة نوازع النفس وبواعثها الموجودة في الطبع المائل نحو التسفل، وهنا يقرر ابن عربي مفهومه المخصوص للرياضة، التي ليست في رأيه إلا المعاندة الجذرية للطباع، كما ظهر ذلك لدى رهبان النصارى مثلاً، الذين يكافحون ضد الجسد بحجة الانتصار للروح وإماتة الأهواء والشهوات جذرياً^(٤٤). هذا الأمر لدى ابن عربي غير ممكن رأساً، وبيان ذلك أن مفهوم الرياضة في المعجم الأخلاقي عنده هو «تهذيب الأخلاق، فإن الخروج عن طبع النفس لا يصح، ولما كان لا يصح، بيّن الله لذلك الطبع مصارف، فإذا وقفت النفوس عندها حمدت وشكرت ولم تخرج بذلك عن طبعها، فرياضتها اقتصرها على المصارف التي عيّن لها خالقها... [وزيادة على هذا] فإن الرياضة تدليل النفس وإلحاقها بالعبودية؛ ولذلك سُميت الأرض أرضاً ذلولاً، فالرياضة عندنا من صير نفسه أرضاً، مثل الأرض»^(٤٥).

والقارئ لطبيعة الإنسان يعي صوابية ابن عربي فيما ذهب إليه؛ لأن محاولة إلغاء الدوافع الطبيعية - بلغة معاصرة - في الإنسان مثل: الدافع الجنسي والدافع الغذائي والدافع التملّكي، لا تُنتج إلا الإنسان النافي، الذي لا يعرف حركة العمارة في الوجود، والآنكى أنه يُنتج وساوس داخلية قاهرة، قد تظهر لاحقاً في الإباحية الجنسية، أو الثقافة الاستهلاكية، أو المطابقة بين التملّك وهم السعادة. وفي المقابل، من تكون حركته سيراً مع حاجات الدوافع المذكورة - الجنسي والغذائي والتملّكي - لا يحل المشكلة أيضاً؛ إذ يبقى النور الروحي المركّز في الإنسان يورق من كان مائلاً مع دوافعه ومنغصاً عليه ركونه إليها، وقد يُنتج أيضاً أشكالا من التدين الروحي الشاذ الذي لا يرى في العالم إلا شراً وبؤساً وألماً.

والاجتهادات المعاصرة في الفلسفة الأخلاقية أصبحت تأخذ هذا المنحى في تفكيرها الأخلاقي، فالخروج عن الطبع أو البقاء مع مشتهياته، كلاهما لا

(٤٤) يقول بليز باسكال: «يظّل العقل يندد دائماً بخساسة الأهواء وجورها وينغص راحة من يستسلم لها، وتظلّ الأهواء نابضة بالحياة لدى من يريد التخلى عنها». أوردها: غرانجي، جبل غاستون، العقل مرجع سابق، ص ١٠.

(٤٥) ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ٤٨٢.

يحل الإشكال، ولأجل هذا بلور جيل ليوفتسكي مفهوم «الأخلاق الذكية والتطبيقية»، التي تقف في مستوى الموازنة بين مطالب القيم النفعية ومطالب صدق النوايا وطبيعتها، ومن سمات هذا الذكاء الأخلاقي الجديد «الإصلاحية التطبيقية وليس المناشدة المثالية فقط، والتأييد للتغيرات الواقعية أكثر من المعنى المطلق، والحثُّ على روح المسؤولية أكثر من الاهتمام بالزجر... وبدهي أمام هذا، رَدُّ الاعتبار للذكاء في الأخلاق، وهو الذي لا يَجْتَنُّ المنفعة الشخصية وإنما يجعلها معتدلة، ولا يطالب ببطولة عدم الأنانية الخالصة، ولكن بالبحث عن إرضاءات معقولة، و«موازين عادلة» تُلائم أحوال الناس كما هم»^(٤٦).

نحن إذن جُدراء بأن نصرف القول إلى أهمية مفهوم الرياضة هذا كما صاغه ابن عربي، كي تتحقق الرسالة الصحيحة للتخلق، إنها «جديرة بأن تُرشد الإنسان من الظواهر إلى الجواهر أو من المعنى إلى الصورة»^(٤٧). ومما لا شك فيه أن من أراد أن يأتي الأمر من بابه، ويتوصَّل إليه بوجود أسبابه، فالأخلق له أن يدخل في تجربة روحية تبدِّل أوصافه وتنقله بالتدرج من مذموم الصفات إلى محمودها.

وأما المعالم التي رسمها ابن عربي في بسط هذا الطريق، فهي أعمال أربعة، تُحرِّر الروح وتُورث الفيوضات العلمية، ونحن بدورنا نلخصها كما هي في الجدول الآتي:

أ. الخلوة والذكر	ب. الرياضة والمجاهدة	ج. محبة الله لعباده	د. البحث عن الأستاذ المربي
الخلوة مقيَّدة بنهج الأنبياء	رياضة النفس بتهذيب أخلاقها	محبة قرب الفرائض	قَدَم الإنسان للمشحي هما الباطن والظاهر

(46) Gilles Lipovetsky , le crépuscule du devoir, L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques (Paris: Gallimard 1992) p 20.

(٤٧) سيد حسين نصر، الصوفية بين الأمس واليوم، مرجع سابق، ص ٥٦.

أ. الخلوة والذكر	ب. الرياضة والمجاهدة	ج. محبة الله لعباده	د. البحث من الأستاذ المربي
الخلوة مقرونة بالذكر القلبي	مجاهدة البدن بالعبادات الشاقة	محبة قُرب النوافل	أربعة في الظاهر: الجوع والسهر والصمت والعزلة
الخلوة تعني الإنسانية جمعاء	اشتراك بني الإنسان في الانتفاع من ممارسة الرياضة والمجاهدة	اتساع طاقة الحواس بالقدرة الإلهية "سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به"	خمسة في الباطن: الصدق والتوكل والصبر والعزيمة واليقين
الخلوة تُصفي الفكر فيحصل العلم			سبعة هنَّ أمهات الخير

إن هذه الأعمال وطرقها يكون مثواها الأخير تجلية مرآة القلب، وهي كما يتبدى يغلب عليها المنزع العملي، وإمعاناً منه في رسم آلة السياسة ومركب الرياضة، يزيد ابن عربي في إزالة العقبات من الطريق كي تتيقظ النفس وتكتسب الفضائل، وذلك بطريق تشبه الفكر إلى محاسن الأفعال، والنظر بعين التلُّح للعواقب، ويصوغ ابن عربي مصطلحاً لكي يعبر به عن هذا الأمر الذي يكون دافعاً مُمدداً للذات من أجل الترقى والامتداد، وهو مصطلح التعمُّل، الذي يرد في سياق الإرشاد إلى طريق التدرب: «والتعمُّل للعادات المحموده، حتى يصير إليها على التدرج»^(٤٨). فالتعمُّل كفعل يستصحب معه أفعالاً أخرى، مثل المجاهدة والرياضة والتقوية، تكون ثمرته قوة الروح وإشراق العقل والأخذ بمشورة الوزير الذي يجد مصدر استشارته من الروح.

لنقل - إذن - بأن للارتياض والعمل مسلك الرياضة والمجاهدة والتدريب من جهة، ومسلك أعمال الفكر للتمييز والتخلُّق بخُلُق الحياء وجعل القوتين - الشهوانية والغضبية - تحت سياسة فضائل القوة الناطقة من جهة أخرى، ولأجل هذا أقرَّ ابن

(٤٨) ابن عربي، تهذيب الأخلاق، مرجع سابق، ص ١٤.

عربي هذه المفاضلة بين الأنفس في الإنسان: «وإن الإنسان له ثلاث أنفس: نفس نباتية، وبها يشترك مع الجمادات، ونفس حيوانية وبها يشترك مع البهائم، ونفس ناطقة وبها ينفصل عن هذين الموجودين، ويصح عليه اسم الإنسانية وبها يتميز في الملكوت»^(٤٩).

ونحن هنا لسنا بعبيدين عن المعنى الذي أصبحت الفلسفة عليه، بوصفها علاجًا للنفس أو علاجًا للربوة الجامعة في الفكر الأخلاقي المعاصر. إن ما نبحت عنه في الفلسفة هو «فلسفة عملية وكاملة للرأفة، فلسفة توجد من أجل البشر، تتكفل بحاجياتهم العميقة، وتواجه حيرتهم العاجلة، وتقودهم من البؤس إلى مرحلة عليا من الازدهار»^(٥٠). فالمطلب هو فلسفة عملية أو -بلغة الدرس الفلسفي اليوم- فلسفة تطبيقية، تمارس دور التطبيب الروحاني للإنسان، وترافقه في أسئلته الذاتية، وترسم له وسائل عقلية أو روحية؛ لأجل بث الحياة فيه والأخذ بيده نحو الوجود الإيجابي والإيجابي بدلًا من الوجود السلبي والنافي. فالعلاج بالفلسفة مفهوم بمعنى «التدريب على الرياضات الروحية» أو «تهذيب الأخلاق» أو «اشتغال بعمارة الباطن والظاهر» أو هي «تعليم فن الأدب»، وهي الأكثر قربًا إلى حاجات الإنسان المعاصر، ومطالبه النفسية الجديدة، في ظل تعقد الحياة المعاصرة وحصار الأنظمة الاستهلاكية للإنسان، وهي كالأموال العاتية، تقذف بالإنسان في كل الاتجاهات ولا تخاطب فيه إلا الرغبة في الاقتناء والتزيد من الإدمان والمثابرة على تلبية دوافع النفس.

لقد كان ابن حزم الأندلسي في الثقافة العربية الإسلامية واعيًا بالدور الحقيقي للفلسفة، عندما تخير لها مفهومًا أكثر قربًا إلى المعنى الذي يناسب دور الفلسفة في سياق حاجة الإنسان إلى دروب نفسية جديدة تضيء له السبل اليوم: «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئًا غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى

(٤٩) ابن عربي، التذبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٥٠) جون غريش، العيش بالفلسف، مرجع سابق، ص ٥٢.

سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية»^(٥١)، إنها إصلاح النفس، أو بلغة تأويلية معاصرة «الفلسفة بوصفها علاجاً للنفس»^(٥٢). هذه الاستعارة المنهجية في كيفية تفعيل الفيلسوف هي التي تفتح للبصر الممرات نحو الأعماق الباطنة، وهناك تتهياً كبرى تيارات الفعل الدافعة والرافعة والحافزة نحو القومة والنهوض والإثبات والإبداع، ونحو خلق معانٍ جديدة للحياة، لتجاوُز المعاني الساكنة والنماذج الجامدة.

إذن، فإن تلاقي المعنى الموروث للفلسفة بوصفها إصلاح النفس بالمعنى الجديد - أي الفلسفة بوصفها علاجاً للنفس - يؤكد أن التفلسف هو سيرورة ملازمة للإنسان وصيدلية لأدوائه وعذاباته وحيرته، والوسيلة لأجل الاستشفاء هي المكابدة باستصفاء الأخلاق واستكداد الفكر وكسر المألوفات النفسية والأخلاقية. وجديرٌ بالملاحظة هنا أن هذا الشكل من التفلسف العلاجي، قد هجر صيغ الأوامر الكلية والقواعد المطلقة التي لا تلتفت لخصوصيات التجربة الإنسانية في تحوُّل أنفاسها وتقلب أحوالها، وأصبح التفلسف أكثر مُلازمة لأحزان الفرد والتفكير في كيفية دفعها عنه، وتعييناً للأخلاق التي تطرد الهم من الذات، والأخلاق التي تعني بالذات، مستمعة إلى انفعالاتها وتساؤلاتها.

٣. التكامل بين السياسة العقلية والسياسة الأخلاقية في منهج الارتياض بمكارم الأخلاق:

لقد اتضح مما سبق أن طريق الارتياض بمكارم الأخلاق عند ابن عربي طريق مزدوج، إما طريق الرياضة العملية، والتعبُّد وإيقاظ الروح من خمولها، وهنا يتجدد الفكر ويتسع وتقوى الحواس الإنسانية، لتكون الثمرة هي الإنسان الكامل أو التام كما يُسمِّيه ابن عربي، وإما طريق العلوم العقلية وإعمال الفكر لتلمُّح العواقب، ومعرفة الحقائق، وعلى رأسها معرفة حقيقة الله بوصفه خالق الموجودات كلها^(٥٣)،

(٥١) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، المجلد الأول، تحقيق: أحمد السيد سيد أحمد علي، (مصر: المكتبة التوفيقية، ٢٠٠٣م)، ص ١٧٧.

(٥٢) جون غريش، العيش بالفلسف، مرجع سابق، ص ٥١.

(٥٣) يقول البطلوسي في كتاب «الحدائق في المطالب العالية الفلسفية»: «فإن كل موجود يوصف =

ومعرفة حقيقة الإنسان ذاته، فتكون الثمرة هي التخلُّق بالأسماء الحسنى، وإنجاز الخلافة بوصفها خلافة الروح على البدن، وإنهاء الحرب بين العقل والهوى بأن تكون الروح هي المستخلفة الحقيقية على المُلْك الإنساني، والعقل هو مستشارها ووزيرها في هذه المملكة الإنسانية. ومن ثَمَّ، فإن عدم اقتناء العلوم وتعطيل الفكر التمييزي تكون ثمرته حب الرياسة واتباع الشهوات، وما السلامة إلا في اقتناء العلوم ومكارم الأخلاق والتنزُّه عن الصفات المذمومة والإبقاء على شرف الروح الإنسانية. فالطريق مناسب -إذن- لكل من أراد خوض تجربة الإيمان، ورغب في التحرُّر من أسر الشهوات والنفس، وهذا ما يدفع بنا إلى استخلاص معالم في البناء التربوي والعلمي مأخوذة من الميراث الأخلاقي الأكبري.

والاستخلاص الأقوى ضمن هذا التكامل بين مسلك العقل ومسلك الأخلاق «أن منهج الانتطاق المنطقي هو المنهج الذي أُعمل في بناء المعارف العقلية في الفكر الإسلامي العربي القديم، وأن منهج الاتصاف الصوفي هو المنهج الذي سُلِّك في إرادة الاقتراب من الله عز وجل، محبة فيه وشوقاً إليه، عبادة وعبودية وعبودة له. إن المنهج الأول منهج معرفي علمي بالتغليب، أما المنهج الثاني فهو منهج سلوكي عملي بالتغليب أيضاً. والمنهجان معاً بوصفهما منهجَيْن، يمكن أن يُردَّا ويرجعاً إلى كَيْفِيَّتَيْن أو وَجْهَيْن في السعي، بحيث يسوغ أن نعدَّ الانتطاق المنطقي سعيًا بالأفكار، والاتصاف المنطقي سعيًا بالمقامات والأحوال»^(٥٤).

والفائدة التربوية التي يجنيها الطالب للأدب والراغب في الترقّي المعرفي والسلوكي هي أن أصل البداية -أي من أين أبدأ؟- لا تتقدَّر قيمته من سياق صرف الإجابة النظرية عن نقطة الانطلاق، وإنما بالدخول في الممارسة ومكابدة فعل الانتطاق المنطقي أو فعل الاتصاف الصوفي، وهذه الفائدة تريد أن تقول بوضوح أكبر: ليس المهم من أين أبدأ، بل الأكثر أهمية هو أن أبدأ، ومهما كانت نقطة البداية

= بالنطق، فإن تجوهره لا يكمل إلا بأن يعقل السبب الأول الذي منه انبعثت الموجودات»، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م)، ص ٥٥.
(٥٤) حنّو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، (ليبيا، بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠١٣م)، ص ١٥٣.

فهي طريق نحو الهداية، وطريق نحو التلاقي بالوجه المقابل من السعي في المنتهى؛ ولذا كانت التكاملية المنهجية في السلوك سمة تربوية مُعتبرة نستخرجها من الميراث الأكبري، ولا عجب أمام هذا أن نجد معنى الفعل في الفلسفات المعاصرة يرسم في معنى المبادأة والمبادرة والقيادة والتعاون، وانكشاف الذات أمام الآخرين بالخطاب، مع حمل معنى الخطاب على المدلول النصي والمدلول السلوكي.

خاتمة: نحو رسم معالم في البناء التربوي للإنسان المعاصر من الميراث الأخلاقي الأكبري

لسنا في حاجة إلى التذكير بالأفكار الأساسية التي جال بها التحليل في هذا الفصل، وإنما مطلوبنا على التحقيق هو رسم جوانب الاستفادة من هذا الميراث الأخلاقي الذي ما يزال نابضاً بالحياة؛ لأجل تفعيله في المؤسسات التربوية، وفي ثقافة الإنسان المعاصر، حيث يظهر لنا أنه من المعالم التي يلزم الإشارة إليها:

- لا بُدَّ من تحرير التربية الحديثة من ثقافة الفكر؛ لأن الفكر تحته الشهوة، وفوقه العقل المؤيد بالجوهر الروحاني^(٥٥)، وبما أن السائد هو فكر تربوي منجذب نحو الغرائز ومنحصر في التدريب على إتقان مهنة للممارسة، فإنه حقيق بنا أن نُعيد وصل الفكر التربوي بالخطاب الروحي، أو التأصيل الروحي للتربية؛ كي يقوى الإنسان على التحرُّر من الغفلة ويوقظ كافة إمكاناته الفكرية والروحية والنفسية، ويستطيع أن تكون هذه الصورة الجديدة من التربية الأداة الأقوى في سياق التصدي للتعليم العولمي الذي اختزل المعرفة في المعلومة، والمعلومة في الإعلان والتسويق، وأصبحت الجامعات مجرد أدوات لإجراء البحوث للشركات التجارية التي لا تُريد إلا حصر التفكير في كيفية الربح وقُتية الأموال. لقد

(٥٥) يقول الراغب الأصفهاني: «وذلك أن الفكرة بين العقل والشهوة، فالعقل فوقها والشهوة تحتها، فمتى ارتفعت الفكرة ومالت نحو العقل صارت رفيعة فولدت المحاسن، وإذا اتضعت ومالت نحو الهوى والشهوة صارت وضيعة وولدت المقايح، والنفس قد تريد ما تريد بمشورة العقل تارة وبمشورة الهوى تارة، ولهذا سُمي الهوى إرادة». للريعة إلى مكارم الشريعة، مرجع سابق، ص ٩٤.

خسرت الرؤية الاقتصادية للعالم في مجال التعليم «الجوانب الإنسانية من العلوم والعلوم الاجتماعية - الجانب التخيلي والإبداعي، وجانب التفكير النقدي الدقيق... من خلال [انحصارها] في إنماء المهارات المفيدة والمستخدمة بكثرة، التي تناسب الإنتاج الربحي... إن تعليم العلوم الإنسانية يقوّي مهارات التخيل والتفكير المستقل، وهما حاسمان من أجل ثقافة ابتكار ناجحة»^(٥٦). وبما أن العلوم الإنسانية هي من آثار الفعالية الروحية في الإنسان، فإن التركيز من جديد إنما يكون على التربية الروحية بوصفها أداة التقوية والتزكية للإنسان في عقله وإرادته ومحيطه.

- لا بُدّ من الوعي بالتربية الفكرية بوصفها مدخلاً من مداخل إصلاح حال الإنسان المعاصر؛ لأن الدور الرئيس للتربية الفكرية الحديثة، أصبح هو تلقين الإنسان المتعلم مناهج التفكير الاستنباطية والاستقرائية المؤيدة بالأنموذج العلمي الوضعي والمنحصرة في عالم المحسوسات، بينما التربية الفكرية التي تقوم على التمييز والتروّي والإعراض عن القبائح؛ فإنها لن تُثمر إلا أخلاق الحياء والترقي في مراتب أهل الفضل، فإعمال الفكر ليس فقط من أجل أن نجعل الغائب حاضراً، بل لا بُدّ من الفكر الاعتباري الذي يجعل الغائب حاضراً، ويتفكّر في شروط الفكر الصحيح في مآل الإنسان النهائي، وفي سعادته وفي نعيمه الحقيقي؛ لأن نعيم الأرواح بالعلوم والمكاشفات، بينما نعيم الأجسام بالمحسوسات من المطعومات والمشتبهات. وشرف الروح على الجسم معلوم.

- مكارم الأخلاق ليست من نوافل الطريق أو أعراضه أو جزئياته، بل هي من الفرائض والجواهر والكليات، والميراث الأخلاقي لابن عربي ومسالك تأديب النفوس، ينبغي إحيائها في سياق الحاجة إلى فكر أخلاقي جديد، يعالج الإنسان معالجة جذرية، خاصة أن الإنسان الاستهلاكي المعاصر قد أنشأ ثقافة صارت مياسمها هي «تلبية رغبات الذات والتلقائية والتمتع، وبات عبادة اللذة l'hédonisme هي المبدأ

(٥٦) مارثل نوسباوم، ليس للربح: لماذا تحتاج الديمقراطية إلى الإنسانيات، ترجمة: فاطمة شعلال، (بيروت: جداول، ٢٠١٦م)، ص ١٨-٢٤.

المحوري في الثقافة المعاصرة... [وَجَرى إعادة فهم أزمة] المجتمعات المعاصرة من جهة أنها - أولاً وقبل كل شيء - أزمة ثقافية أو روحية^(٥٧). لا ينفع مع هذه الأزمة العميقة إنشاء اللجان الأخلاقية، أو تأسيس أخلاق على مبادئ جزئية، مثل مبدأ المسؤولية أو مبدأ الواقع أو أخلاق البيئة؛ لأنها منحصرة فيما تأتي به التحديات الثقافية والبيولوجية والبيئية الجديدة من مشكلات تفرض على الفكر اقتراح علاجات محدودة. بينما الخزانة الأخلاقية مع ابن عربي مسنودة بعلوم الحقائق، خاصة حقيقة الإنسان الذي هو المرأة، والذي تجلّت فيه الأسماء والصفات.

- الميراث الأخلاقي لابن عربي يُتيح أسساً منهجية قوية؛ لأجل تأسيس علم نفس جديد، وبيان ذلك أن الروح باستشارة العقل هي التي تُحرر النفس من سلطان الهوى، وما أزمات العلوم النفسية إلا علامة على عجزها عن تحقيق الصحة النفسية للإنسان المعاصر، وبسبب هذا شرع يهيم بفكره ووجدانه في تراث الشرق لعله يجد عنده من يُوقف ألم روحه وعزلتها ورغبتها في مغادرة هذا العلم. ومن ثمّ، فإن علم النفس الجديد هو الذي يأخذ بالروح والعقل إلى النفس، ويجعلها تحت سلطانها، بأن يصبح رجل الأخلاق - الذي تحقّق بمكارم الأخلاق وأضاء روحه وكشف ظلمات نفسه - هو المعالج النفسي الجديد، الذي يعرف الطريق ويعرف مكائد النفس وألاعيبها، يرسم طريق الإصلاح النفسي للمريض الذي استولت عليه الأهواء والشهوات وأصبح أعشى لا يُبصر الشمس ولا يسمع لتلمحات الوزير الذي هو العقل.

- جدير بالاهتمام أن نركز الخطاب حول السيرة الأخلاقية، والقصد من هذا هو استخلاص العبر من سيرة الفلاسفة النموذجيين، وثمره هذا الاستخلاص أن العالم العرفاني والفقيه الروحاني لا يكون إلا صورة عن الإنسان الصادق الأمين والعامل والمربي، وأن طريق العلم يجد مبتدأه في تطهير النفس من رديء الأخلاق. وأهمية أعمال العقل هنا كي

(57) Gilles lipovetsky, L'ère du vide Essais sur l'individualisme contemporain (Paris: Gallimard, 1983)p 121 /122.

لا تكون الفكرة منجذبة نحو الشهوة والهوى، وتكون مرتفعة نحو العقل والروح، وهذا ما يُعرف في الدراسات الفلسفية بالسيرة الفلسفية، أو دراسة علم الفعل الفلسفي، ومداره الإجمالي هو الاشتغال بتعليل أفعال الفيلسوف من جهة النموذجية والشذوذية، فيبحث في معايير النموذجية في الفعل الفلسفي، ويحدد معايير الشذوذية أيضًا، وهذه المدارس الفلسفية الجديدة تكون أداة منهجية في رؤية الفعل الفلسفي أو السيرة الأخلاقية عند ابن عربي أو غيره.

- ومن الجدير بالتفكير أن نصرف الاهتمام بابن عربي إلى مجال جديد، من منهج القراءة والمساءلة، لكنّه على التحقيق ليس المنهج التاريخي الذي ينحصر في التأريخ للسيرة والأفكار، أو المنهج التحليلي الذي ينحصر هو أيضًا في تفكيك أفكاره وتشريحها، وكذا البنية المفهومية لتأملاته، أو المنهج المقارن الذي يبحث عن أوجه الاختلاف، وأوجه التشابه بينه وبين نظائره من الأخلاقيين، سواء الذين يقعون معه ضمن دائرة المجال التداولي المشترك، أم أولئك الذين يقعون خارج هذه الدائرة، كلا ليست هذه المناهج هي التي تعطي النّفس الجديد للفكر الأكبري، وإنما توصيل العلاقة بينه وبين الإشكالات الثقافية المعاصرة، والاشتباك النقدي أو الحوار الجدلي معها، هي سمات المنهج الأكثر إجرائية وإنتاجًا، خاصة أن ظاهرة الغليان الأخلاقي *l'effervescence éthique*^(٥٨) التي تعكس انهيار السلوك أصبحت في أمس الحاجة إلى قوة أخلاقية، في مستوى قوة الخزانة الأخلاقية الأكبرية، التي تراهن على اختراق الحجب النفسية الكثيفة، ومخاطبة إنسان ما بعد الأخلاق في أناء العميقة، التي ليست إلا الروح الثاوية خلف الغريزة النفسية المتسيدة، وأن هذه الأخيرة كانت سببًا في توارى إشراقها وانطلاقها، فالروح هي صنو التحرّر من أثقال الثقافة الاستهلاكية وكافة أشكال العبودية الجديدة.

(٥٨) هذا المصطلح استعمله جيل ليبوفتسكي في كتابه «غسق» *le crépuscule du devoir*، ص ١٢.

الفصل الرابع

شروط فعالية الأفكار في ظلّ التحديات الراهنة من منطق الصحة إلى منطق الصلاحية

مقدمة

لو سُئِلَ سائل عن حقيقة الأزمة التي تَسم الإنسان لأجاب قائلًا: إنه الانفصال بين قيمه السامية وسلوكه العملي، أو في بقاء القيمة مُعلّقة في الهواء (عالم المعنى) من غير محل سلوكي تحلُّ أو ترشّخ فيه، أو ذهول الوعي بين الكلمات والأشياء. وهذه الأزمة أُرقت العقل المعاصر، وجعلته يُخصّص نصوصًا مُعتبرة، لإيجاد اللّحمة المفقودة هذه، وفق أسلوب ثقافي يُحقّق أقصى درجات الفعالية في ظلّ وجود الإسلام بوصفه قيمًا سامية أو مبادئ صحيحة نظريًا، ووجود الفعل في صورة الانجذاب الحقيقي نحو الغريزة والطاقة الحيوية.

إن تفكيرنا ضمن هذا الإشكال هو بحث عن الأدوات التي يُمكن بها تحويل منظومة الأفكار إلى فعلٍ حيٍّ، أو الانتقال من منطق الصحة إلى منطق الصلاحية. لكي تتحقق الوحدة الإيمانية المبنية على التقوى بوصفها قيمة رافعة، لا على القيم الفردية الانجذابية. ولهذا، فإن ممرانا التحليلي هو الأخذ باليد إلى استكشاف سُبُل نقل القيمة من محلها النظري إلى تعيّن السلوكي، واستخراج الشروط التي تتحقق بها الفعالية من حيث المنطلق، والإتمام للفعل من حيث المنتهى، وفق كفاءة مساندة للفعل تجعل الإنسان المسلم نَدًا للإنسان المعاصر الذي تحققت في وظيفته الاجتماعية مرتبة مُتعيّنة من مراتب الحضارة؛ ذلك أن الإنسان المسلم لا يقدر على خوض مشروع التبليغ إلا في حالة الارتفاع إلى مستوى الحضارة.

وتأسيسًا على ذلك، فإننا سنطرح الأسئلة الآتية التي قد تردُّ على ذهن القارئ:

- كيف يجب علينا أن نفقه مشكلة الأفكار في العالم اليوم؟
- ما هي الشروط الواجب توافرها لتحقيق الفعالية والكفاءة لأفكار المسلم التي يرى أنها صحيحة؟
- ما قيمة هذه الشروط في ظلِّ التحديات الراهنة التي يكابدها العالم؟
- ما الظروف والأحوال التي تجعل المجتمع يُوجد في الفرد القيمة التي تبعث فيه الفعالية من جديد؟

إن هذا الموضوع لحقيقٌ بأن تنبَّصر فيه المشروعات الفكرية، ولجدير بأن يُتمثَّل ويُستوفى حقه بوصفه صيغةً من صيغ الوجود في العالم، والتزامًا بالشروط التي تهجر الفراغ الروحي للإطار الاجتماعي، وتُصحِّح الأخطاء المكرورة التي صارت عادةً متأصلةً في بعض المشروعات على أرض الواقع، والتي قد يكون أكثرها انتشارًا هي ظاهرة المطابقة بين الأفكار والأشخاص، أو الانجذاب إلى الشيء على حساب متطلبات الفكرة، أو الاكتفاء بترديد القول بالانتماء إلى المقدس. والصحيح هو ما يذهب مالك بن نبي إلى تسميته بـ«الغرور الاكتفائي بالمقدس».

هذه هي الأعراض المرضية في جسم العالم الإسلامي الحي، التي أصبحت من مقبولات صيغ التدثُّن في الوجود الاجتماعي، مما كَبَّح الانطلاقة الحضارية، وعطَّل فعالية القيم السامية العليا في الوجود، وأبقاها ضمن دائرته النظرية، وجعلها أشبه بجواهر غالية الثمن، لكنها مقبورة غير ظاهرة. ولهذا، فإنه يمكن الإقرار بأن الانتماء إلى القيم المقدَّسة في زمن معيارية الفعل لا يكفي، وأن امتلاك المبادئ الصحيحة لا يُسرِّر العطالة الحضارية التي هجرت العالم الإسلامي إلى الغرب، والذي تُعدُّ أفكاره - بالرغم من خطئها بمقياس صحة الأفكار - فعالة تاريخيًا واجتماعيًا، وحركة التاريخ في جهتها لا في جهة من ينتمي إلى المبادئ الصحيحة.

إن مناقشتنا لهذا الموضوع يُراد بها إعادة بناء أفكار جديدة في وعي الإنسان

اليوم، وشحذ طاقته الروحية، لكي ينقلها -أي هذه الطاقة- إلى الوجود الاجتماعي، وتتجلى بوصفها صيغة من صيغ التحضر في هذا العالم. وقبل مباشرة الخوض في أوجه استحسان الكلام في شروط فعالية الإنسان المسلم، رأينا أنه من اللازم منهجيًا وضع المعاني على العبارات، وتحديد المفاهيم التي تُشكّل منظومة مترابطة في هذا الموضوع، وهو ليس تحديدًا منطقيًا يجمع ويمنع، بل هو مفهومة مرنة تتفهم حركة المجتمع، وتُعطي القيمة الأساسية لقيمة المفهوم بما هو مُتحقق عينيًا أكثر من كونه مُتصورًا ذهنيًا.

أولاً: مفاهيم مفتاحية

١. الفعالية وفعالية الأفكار:

لا يشكُّ مالك بن نبي في أصالة الفكرة الإسلامية، أي المنظومة الإيمانية الكبرى التي تتجلى في الوحي بكل مكوّناته الاعتقادية والمعرفية والإيمانية، بل إن قلقه مُتّجه إلى خُلُوّ الوجود الاجتماعي للإنسان من هذه الفكرة الإسلامية الصحيحة، وتسيّد أفكار أخرى خاطئة من منظور المنطق الصحيح. ولما كانت حركة التاريخ مشروطة بالإرادة الإنسانية -وتوقف الفعل الإنساني يعني توقف حركة التاريخ- فقد أصبحت الفعالية هي المعيار الحاسم في هذه الحركة؛ ذلك لأنها مُتصلة بروح الإنسان في جانبه الوظيفي الاجتماعي، لا في الإنسان بكونه هيئة خلقية وروحية مُكرّمة فحسب. يقول مالك بن نبي في ذلك: «إن الإنسان يمثّل معادلتين: معادلة تمثّل جوهره إنسانًا، صنعه من أتقن كل شيء صنعه، ومعادلة ثانية تمثّله كائنًا اجتماعيًا يصنعه المجتمع. ومن الواضح أن هذه المعادلة الثانية هي التي تحدّد فعالية الإنسان، إنسان في جميع أطوار التاريخ لا يتغيّر فيه شيء، بل تتغيّر فعاليته من طور إلى طور»^(١). ولأجل الوعي بحركة الإنسان في التاريخ، أدخل مالك بن نبي إلى علم الأفكار ثنائية فكرية جديدة، هي: الفكرة الأصلية، والفكرة الفعّالة، ورأى أن وجود «فكرة أصلية لا يعني فعاليتها الدائمة. وفكرة فعّالة ليست

(١) مالك بن نبي، تأملات، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م)، ص ١٣٥.

بالضرورة صحيحة. والخلط بين هذين الوجهين يؤدي إلى أحكام خاطئة^(٢).

والمتمثل في سائر أحوال الإنسان المسلم يجد أن لديه هذا الخلط، وهو خلط قد عطل مفعول الأفكار الحضاري، بأن بقي يتعيش على رصيده من القيم المقدسة، التي يرى بها العالم أشبه بعالم يقع دون مستواه، أو عالم انحرف عن الأفكار الصحيحة، في حين تُمور الحياة الإنسانية بفعل إنساني لا يأبه بصحة الأفكار، ولا يعدو كونه حارثًا في الأرض، وزارعًا فيها، أي فعّالًا. وهكذا، فإن فعالية الأفكار تعني وجود حركة للإنسان في التاريخ، وإن عطالة الأفكار تعني وجود جمود وركود للإنسان في التاريخ، مما يدل على أن فعالية الأفكار وتظهرها في التاريخ هو المحك الذي أصبح معيارًا في نشاط الإنسان المعاصر.

وتأسيسًا على ذلك، فإن الفكرة الإسلامية صحيحة، وذاتية، ومقدسة، لكنها فقدت فعاليتها في التاريخ، وإن استعادة قدرتها على التأثير في العالم الثقافي للإنسان تتطلب إحداث نهوض ثوري جديد، وتوليد طاقة روحية مساندة لها؛ للارتقاء إلى مستوى الحضارة بوصف ذلك يُمثل حقبة أولى، ثم قداسة الوجود الإنساني بوصفه حقبة ثانية. ويُبصرنا مالك بن نبي هنا بأهمية القراءة الجدلية للتاريخ، القراءة التي تنظر في الحوادث بوحي سببي منظومي^(٣)، لا بوصفها أحداثًا يجهل مصدرها، فيتوهم أنها فوق طاقته وقدرته فتشل إرادته، ويصبح تابعًا لإرادات أخرى تُؤوّل الوجود تبعًا لمنظورها. وكأن تأكيد مالك بن نبي على الترابط بين فعل الإنسان وحركة التاريخ، هدفه هو حفز الإرادة إلى أن تنطلق، وتبادر، وتُحرّك، وتقود؛ لأن التاريخ يصبح بذلك تاريخ الفعل الإنساني الأقوى الذي يُلوّن الوجود بمعانيه ودلالاته.

(٢) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، (الجزائر: دار الوعي، ط ١١)، ص ١٠٢.

(٣) إحدى صيغ الإدراك التي تعي الأشياء وعيًا مترابطًا ونسقيًا؛ فالجزء يحوي داخله خصائص الكل، والكل يتشكّل من مجموع الجزئيات. والوعي السببي المنظومي يقوم أولاً على مقولة: «إن مقولية الشيء تبني على الإقرار بصفتين أساسيتين هما: التعليل والتدليل، ويقوم ثانياً على البقطة العلمية التي تعي الظواهر في إطار الأسباب التي تنتجها».

٢. منطق الصحة ومنطق الصلاحية:

استخدم مالك بن نبي مدلول هاتين الكلمتين بمعنى متقارب مع الأصالة والفعالية، فالصحة تُماثل الأصالة، والصلاحية تُماثل الفعالية. وبحسب هذا المنظور، فإن للحقيقة جانبين: جانب الصحة، وجانب الصلاحية، «الجانب الذي نسميه صحة الحقيقة التي نستدل عليها بالبرهان العلمي والذي لا يترك مجالاً لأي شك»، الجانب الآخر: هو الصلاحية، وخصوصاً في الحقائق التاريخية والحقائق الاجتماعية. فالمجتمع الإسلامي اليوم له وجهان: الوجه المشرق الذي يراه المؤمن والمؤمنة، وهو وجه الصحة، صحة الفكرة الإسلامية. والوجه الآخر هو الذي يراه الآخرون من أبنائنا، والآخرون من عالم الآخرين (الألماني والإنجليزي... إلخ)، هذا الوجه هو وجه الصلاحية، والصلاحية مفقودة اليوم في المجتمع الإسلامي، وهذا واقع^(٤).

فالصلاحية في هذا السياق تعني القيم الدينية بوصفها أحداثاً تاريخية إيجابية، وبوصفها قوة روحية تسري حاملة نسغ الإيمان، ورافعة الإنسان إلى مستوى الحضارة. وانعكاسات هذه الحقيقة في التاريخ «أن يصير الجانب الروحاني واقعاً اجتماعياً. يجب إذن أن يصير الجانب الروحي واقعاً اجتماعياً، ويجب أن تتحقق أمور في مستوى عالٍ تُسوّغ صلاحية الحقيقة في جانبها العملي، أما إذا تمسكنا بالحقيقة على أنها حقيقة، ونضعها في صندوق المجوهرات، فإنها لا تنفعنا»^(٥).

وهذا الفرقان يؤكد أن القضية في صميمها قضية فاعلية ملتهبة، وليست قضية حقيقة صورية باردة؛ إنها تفرقة تقترب من تفرقة الفيلسوف الألماني هيجل بين العقل الواعي لذاته والعقل الموجود في العالم. فشرط حقانية الحقائق هو الارتباط بالواقع وتنزيل الفكر لكي يأخذ الحدث إلى مقاصده، وإلا فهو أفكار صورية تظل في وعيها الذاتي من غير تخارج في التاريخ؛ ف«عبر العمل يخرج المرء من ذاتيته إلى الخارج. وهو لا يتصرف بمعزل عن الآخرين، بل يعمل ضمن مجموعات لها تمثيلات اجتماعية ومعارف مشتركة تُمثل إرثاً اجتماعياً... كما يتميز الفعل

(٤) مالك بن نبي، مجالس دمشق، (سوريا: دار الفكر، ط ٢، ٢٠٠٦م)، ص ١٤٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٧٤.

بالحركية، لتصبح للفعل قدرة على إحداث تغييرات في العالم، وإيجاد ما لم يكن^(٦).

ومدلول هذا أن الصلاحية تُمثل الفعل القاصد الذي يستند إلى قيم سامية، وليس الفعل الذي اختزلته الفلسفة الماركسية في الشغل^(٧)، واختزلت تبعاً له الفعاليات الإنسانية (العقلية، الجسدية، النفسية...) في المدلول الاقتصادي. ولهذا، فإن الشغل لا يتعدى مرحلة تلبية الحاجات البيولوجية، في حين أن الفعل والفعالية يحتاجان إلى مرحلة أخرى ضمن النشاط النوعي للإنسان، النشاط الذي يتحكّم في طاقته الحيوية، ويأخذ الذات إلى بُعدها الروحي الذي يحرّرها من الانجذاب الغرائزي، فتكون بذرة الانطلاق نحو الحضارة، بوصفها كفاءة تاريخية في تمثّل قيم الإسلام العليا.

فالفعل الصالح هنا -من منظور مالك بن نبي- هو الفعل الأصيل، الفعل الحاضر في الزمن، المتجسد في الصيغة الحضارية، إنه الفعل النوعي الذي لا يعود فيه الزمن إلا وهو يحمل جديداً أصيلاً بالفعل. وهذا الفعل هو -بلغة الفيلسوفة الألمانية حنا أرندت- انكشاف للذات أمام الآخرين، إنه نوع من الولادة الثانية. وعلى هذا، فإن «حياة من دون كلام ومن دون فعل... قد ماتت حرقاً في العالم، إنها تكفّ عن أن تكون حياة إنسانية؛ لأنها لم تُعدّ تُعاش بين البشر. بالقول والفعل ندخل العالم البشري، وهذا الدخول يشبه ولادة ثانية، نؤكد فيها ونحمل على عاتقنا المسألة الخالصة لظهورنا الجسدي الأول، وهذا الدخول ليس مفروضاً علينا بالضرورة مثل العمل، ولسنا ملزمين به بالنفع مثل الأثر... فإن نفعل بالمعنى العام للكلمة... يعني أن نبدأ، وأن نقود، وأن نحكم... إن الجديد يظهر دائماً مثل المعجزة، واعتبار الإنسان قادراً على الفعل يعني أنه

(٦) حسان الباهي، فلسفة الفعل: اقتران العقل النظري بالعقل العملي، مرجع سابق، ص ١٧٢.

(٧) في نقد غير مباشر للمقالة الماركسية ورؤيتها للفعل يقول مارتن هيدجر: «إننا لم نفكر بعد في ماهية الفعل بشكل حازم، إننا لا نعرف الفعل إلا كإنتاج لمفعول تُقدّر حقيقته تبعاً لما يُقدّمه من نفع، غير أن ماهية الفعل هي الإنجاز. الإنجاز معناه: بسط شيء ما في تمام ماهيته وبلوغ هذا التمام». رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة: مينة دلال، مدارات فلسفية، ٢٠٠١، ص ٤٥.

يُمْكِنُ أَنْ نَنْتَظِرَ مِنْهُ مَا هُوَ غَيْرُ مُتَظَرٍّ، وَأَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى تَأْدِيَةِ مَا هُوَ مُسْتَبَعَدٌ بِشَكْلِ غَيْرِ مُحْدُودٍ»^(٨).

إن هذا القول الثقيل عن الفعل، مع بزوغ الأزمنة الحديثة، يعكس الوعي المنفتح اللازم بأهمية التحريك والبدء، ويؤكد أن مصائر الحضارات ودروب المجتمعات القائمة والمبادرة ستكون لأكثرها فعالية، وأكثرها مبادرة وإتماماً لأعمالها.

٣. التحديات الراهنة:

إن مدلول هاتين الكلمتين يتطلب التجديد، والأخذ بهذا التجديد إلى الراهن الذي يُمور بتعقيدات لم تكن موجودة في زمن مالك بن نبي. ومن أمثال تلك التي كانت سائدة: تحدي القابلية للاستعمار، وتحدي الأزمة الثقافية، وتحدي نفسية إنسان ما بعد الموحدين. أما المُتفرس في التحديات الحضارية الراهنة، فيلاحظها في القضايا التي تستلزم منا أن نرفعها بلغة المناطق، وأن نقدّم الاجتهادات الفكرية التي تحقّق العلاج منها، ومن انعكاساتها السلبية على ثقافة الإنسان اليوم.

إن التحديات الراهنة هي المعضلات الثقافية التي تقتضي عاجل الرفع والعلاج بطريقة منهجية، وهي لا تكفي بهذا الإجراء، وإنما تأخذ باليد إلى ساحة الشفاء والاستقامة. وتجدر الإشارة إلى أن مالك بن نبي في كتابه الذي بقي مخبوءاً إلى أن صدر عام ٢٠١٢م، أعني: «وجهة العالم الإسلامي»: الجزء الثاني، قد لفت الانتباه إلى أن المجتمعات المسلمة آيلة إلى الشفاء من مرض القابلية للاستعمار، لكنها ستواجه تحديات أخرى مستقبلاً، عدّها في ثلوث: الرأسمالية، والمرأة، واليهودية. الرأسمالية بما تحمله من هيمنة لثقافة التسلّع والتشيؤ والتنفية الاختزالية، والمرأة بما تعنيه من إرادة تأنيث العالم والتخفيف من مركزية الذكر، واليهودية بوصفها الظاهرة الحديثة التي تُؤوّل العالم وتديره تبعاً لإرادتها وقوتها^(٩).

غير أن الظرفيات الراهنة تجعلنا نفكّر مع مالك بن نبي، وذلك ضمن

(٨) حنا أرندت، الوضع البشري، ترجمة: هادية العرقى، (بيروت: ٢٠١٥)، ص ١٦٨، ٢٠٠.

(٩) للاستزادة انظر: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (سوريا: دار الفكر، ج ٢، ٢٠١٢م).

الحال الحي لمشكلاتنا، أي رصد التحديات التي تلوح اليوم. فنحن نعاني أزمة في الانفصال بين الفكرة والواقع، وأزمة أخرى نتجت عن استحواذ الشيء من جديد على الإنسان^(١٠)، وأزمة أخرى نتجت أيضًا عن تحكُّم الطاقة الحيوية في السلوك، والفوضى في سوء استعمال الأشياء التي بين أيدينا بسبب الأزمة الفكرية، وظاهرة مخذولية الأفكار^(١١)، ومرض انتصار الشخص على الفكرة^(١٢)، وتملُّك الإرادة النافية، وثقافة السلب^(١٣). فهذه التحديات تُحتم على الجهد المعرفي والعملية رفعها وتجاوزها إلى ما به يرتفع الإنسان إلى مستوى الحضارة.

(١٠) يراد باستحواذ الشيء: تركز أحلام الإنسان ومتخيلاته في عالم الأشياء، وانحصار التفكير في الكيفية التي يتم بها التملك وحيازتها، من غير تقدير واع عميق لمآلات انحصار الوجود الإنساني في القفص المادي، وهذا الأمر هو أحد موانع حركة العمران الإنساني.

(١١) مخذولية الأفكار: ظاهرة في العالم الفكري للإنسان، تعني أن الإنسان إذا لم يفكر في جميع أسئلته، ويعمل وفق القوانين الصحيحة للتفكير والعمل، فلا ينتظر تحقق النتائج الصالحة. والأكثر هو تهديم هذه البناءات؛ لأنها لم توضع وفق مقاسات القوانين العلمية. والمثال على ذلك من عالم المادة هو بناء عمارة أو جسر؛ فالإخلال بقوانين الهندسة المعمارية الصحيحة - وإن طالت مدة تماشك هذا البناء - سيخزل حتمًا من بناه، وينهدم لعدم مطابقتها المعايير الصحيحة. وعين الشيء ينطبق على عالم الأفكار؛ فإذا لم يجر تبني الأفكار الصحيحة وبسطها وفق معايير العلم، فإنها ستخزل - مهما امتدت فعاليتها - مُشَيِّها وحاملها في الطريق.

(١٢) هي ظاهرة «تفديس الأشخاص» التي تسود بوجه خاص لدى بعض الاتجاهات الدينية، ومنها الإسلامية، حيث تسرَّب المعيارية شيئًا فشيئًا وبطريقة خفية، من معيارية الفكرة إلى معيارية الشخص الذي يمثل هذه الفكرة في الواقع. وتنعكس هذه الظاهرة ميل النفسية الإنسانية إلى توثين عالم الأشخاص؛ ما يُمثل عائقًا في طريق العلاقة التفاعلية والتبادلية بين الأفكار والواقع، بأن تكون معيارية الفكرة هي الأسى أمام الشخص، أو المؤسسة، أو المدرسة.

(١٣) الإرادة النافية وثقافة السلب مفهومان متداخلان؛ فالذي يقابل الإرادة النافية هو الإرادة الإيجابية، التي هي ضديدة العزلة والإعراض على الواقع، بمعنى أنها إرادة تثبت الحياة، وتشتبك معها، وتتواصل مع الواقع الإنساني ولا تعتزل عنه. وتكون ثمرة هذه الإرادة الإيجابية ثقافة الإثبات، التي تعني أسلوب الحياة بإيجابية وتفاعلية وإصلاحية. أما الإرادة النافية فهي إرادة ازدراء الحياة، والزهدة في الواقع الحي، ووسمه بأوصاف الحقارة والفوضى. وثمره هذا الحال هي إحداث القطيعة بين الأفكار والحياة، فيكون الواقع فريسةً للفوضى، وتكون الأفكار في حالة نكلس وجمود.

ثانياً: من الفكرة إلى الفعل: إنارة الدروب نحو الحضارة

تعرفنا فيما مضى إلى المنظار الذي يتأمل به مالك بن نبي طبيعة المشكلات الحضارية، وطبيعة التحديات التي تواجه المجتمعات التي تنتمي إلى روح الإسلام، وأنها تحديات لا تتعلق بنظام القيم الكلية الصحيح، بقدر ما تتعلق بمنظومة الفعل وحركة التاريخ. فمالك بن نبي هنا يريد أن يحرك السكون التاريخي، ويجعله أكثر جدلية مع الإنسان، وسنده المحسوس في ذلك هو الإنسان الذي تعطلت فعاليته الحضارية، وتكلست عناوين حضارته في حفريات التاريخ، بأن أصبحت عاجزة عن دفع الحضارة وتحريكها؛ بسبب عجز النموذج الإنساني الذي توهم صلاحيته، أي شهادته على الإنسانية في صحة الأفكار منطقياً وعلمياً. لذا، فإن عاجل النظر هو بسط الشروط التي تأخذ المسلم من وجوده في ثقافة الصحة إلى وجوده في ثقافة الصلاحية. والشروط الأخلق بهذه المهمة، هي:

١. الفكرة الدينية: هل يمكن أن تكون نقطة الانطلاق؟

إن الفكرة الدينية التي يؤسس عليها مالك بن نبي نقطة الانطلاق، وتمثل مثوى النظر والعمل، ليست نابعة من خاطرة متخيلة أو انعكاسات مُصعّدة من الواقع الاقتصادي للإنسان، وإنما تجد مرجعها في الدين الحق؛ ولأنها كذلك، فهي تستحيل طاقة مبدعة تؤثر في العالم، وتمدُّ البناء بأسسه، وتركّب بين العناصر التي تكون هامة قبل أن تبعث فيها الفكرة الدينية الحياة، وترسم لها التوجّه والقيمة^(١٤). فالإنسان والتراب والوقت ليسوا مُحَدّدات جوهرية ترسم فكر الإنسان وسلوكه، كما تريد المقالة الماركسية أن تقرّر، بل الأفكار هي قوام الكائنات في إحداث الحركة فيها. ولهذا، فمن الواجب أن نترقى في البيان قليلاً، فنقول إن الأفكار بحسب تحليل جاكلين روس: «ليست تركيبات فوقية أو انعكاسات، وليست عالماً منفصلاً ومجرّداً، وإنما هي طاقات ديناميكية تمتلك وجوداً موضوعياً، أو تنتج

(١٤) يقول فريدريش هيجل: «فالدين ينبغي أن يكون، بمقتضى جوهره، ما لا يمكن لأي أمر جديد في حياة الإنسان أن يحصل من دونه». جدلية الدين والتنوير: «من دروس فلسفة الدين لهيجل»، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع «كلمة»، ٢٠١٤م)، ص ٢٩.

الحضارات التي تخلقها وتُنظّمها... إنها صورة غير ملموسة، لكنها تجمع أحداث التاريخ، وتُرشدها، وتُثيرها، وتقودها... [إنّها] تعني في الأصل قوةً روحيةً مليئةً وصادقة، ونداءً وواقعًا فاعلاً: إنها تصوّر مُوجّه يُشكّل أساسًا للفكر... [وبهذا الغنى] فإنه يُمكن للوجود أن يكون إنسانيًا من دون إطار أيديولوجي ضامن ومطمئن، ولكن لا يُمكنه أن يكون إنسانيًا من دون أفكار»^(١٥).

وهذا الإقرار من قول كاشف أصول الأفكار في التاريخ الثقافي للغرب، لتحقيق بأن يكون دليلًا بيننا على مصداقية ومشروعية البناء على الفكرة الدينية بوصفها منبع الحق ودليل الخير. وبالتواصل مع هذا الإقرار الفكري، فإن القول الكاشف للغطاء أنه «سواء كنا بصدد المجتمع الإسلامي أو المجتمع المسيحي، أم كنا بصدد المجتمعات التي تحجّرت اليوم أو اختفت تمامًا من الوجود، نستطيع أن نقرّر أن الفكرة الدينية التي غرست بذرتها في حقل التاريخ فكرةً دينية. ومعنى هذا أن الظرف الاستثنائي الذي يلد مجتمعًا يتفق في الواقع مع الفكرة الدينية التي تحمل مقاديره، كما تحمل النُطفة جميع عناصر الكائن الذي سيخرج فيما بعد إلى الوجود»^(١٦).

يتضح مما سبق أن لكل نشاط فعلي فكرةً أو مرتكزًا ينطلق منه؛ لأن الفراغ الكوني - كما بان - معدوم في الثقافة الإنسانية، ومالك بن نبي يتجاوز ظاهرة ملء الفراغ الكوني بالمعنى، إلى مستوى طبيعة الثقافة التي تُورثها هذه الرؤية الكونية. فالنموذج الثقافي تبعًا لهذا المنظور هو ثمرة لطبيعة الرؤية الكونية التي تنعكس في ذات الإنسان؛ إذ توجد الرؤية التي تغرس بصرها في الأرض حيث نفسية التملك والحياسة والنسبة^(١٧)، وتوجد أيضًا الرؤية التي تُعرّج إلى السماء باحثة عن الحقيقة

(١٥) جاكين روس، مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية، ترجمة: أمل ديبو، مراجعة: زهيدة درويش، (أبوظبي: كلمة، د.ت)، ص ٢٩-٣٠.

(١٦) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (سوريا: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٦م)، ص ٥٦.

(١٧) لأخذ تصورات معرفية عن هذا الثالوث العاكس للنموذج الثقافي التملّكي والحيازي والناسب إلى الذات، انظر:

- إريك فروم، «الإنسان بين الجوهر والمظهر»، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

حيث الجذور الأخلاقية والغيبية هي الموجهة. وحال هذه الثنائية حضارياً تشكل ثقافتين في التاريخ: «فأوروبا ركبت في مضمون ثقافتها مزيجاً من التقنية والجمالية. بينما الشرق الإسلامي ركب في ثقافته مزيجاً من فكرتين: الحقيقة، والخير»^(١٨).

إن القصد البعيد بهذا المدخل الكياني لسيرورة فهم الوجود، هو صورة القيم الحضارية التي تورثها كلتا النظريتين. ففي ظلّ التحديات الراهنة في العالم، ألح مالك بن نبي على أهمية الفكرة المقدسة بوصفها منطلقاً لتفعيل الأفكار، الفكرة المقدسة الصحيحة التي لا تجد أصلها في الأهواء والآراء الفلسفية التي تُمور في الفكر الإنساني المعاصر، والتي لا تستقر على مبادئ صحيحة وقيم ثابتة تهدي بها الإنسانية سُبُل الصلاح. يقول مالك بن نبي في هذا السياق: «ينبغي ألا ننطلق من أي إشارة تأتينا من اليمين أو من اليسار، إذ ينبغي أن نُصحح نقطة الانطلاق، فإذا تأكدنا من هذا كما تأكد النبي ﷺ قبلنا ننطلق، ولا يضرنا مَنْ خالفنا، هذه هي الانطلاقة»^(١٩).

وجليّ هنا مدى القيمة المحورية للفكرة المقدسة التي تعني في معجم مالك ابن نبي الرؤية الكلية الصحيحة التي تعكس تجلّي الإيمان في الروح الإنسانية، والتي تنبثق منها الطاقة الحافزة الرافعة للإنسان. ويقدّر مجيء الانطلاقة على غير هذه الحقيقة، تكون الثمرة توتُّناً لأشياء أخرى، وتأويلاً للعالم وفق زاوية إنسانية ضيقة، قد تكون صنماً حسيّاً معبوداً، أو تأملاً فلسفياً إنسانياً حول الوجود، نعرش على نماذج منه مُتكاثر في تاريخ الفكر. فالوجود بحسب هيرقليطس اليوناني صيرورة، وبحسب دارون تطوّر بيولوجي، وبحسب نيتشه إرادة قوة، وبحسب فرويد دوافع بيولوجية غير واعية.

والحقيقة أن هذه النماذج تعبّر عن منطلقات غير صحيحة، بالرغم أن مفعولها في التاريخ كان ساريّاً، وفي العقول مؤثراً. أما الفكرة الصحيحة، أو رؤية العالم

= - طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م).

(١٨) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٨.

(١٩) مالك بن نبي، مجالس دمشق، مرجع سابق، ص ٦٤.

التي تظهر في مشروع مالك بن نبي بوصفها النواة التي تُحدّد للفعل وظيفته وغايته ومآله، فتمتاز بأنها «تُحدّد فهم الإنسان فردًا وأمةً وجنسًا لذواتهم، ولمعنى وجودهم، والغاية من هذا الوجود، وعلاقته بالذات وبالأخر وبالعالم وبالكون في كل أبعاد هذا الوجود، ومآل هذا الوجود. إن هذه الرؤية هي الجذور والتربة والمنبع الذي يُمثل القوة العقيدية التي تُحدّد طبيعة القوة الوجدانية المُحرّكة للإنسان وللمجتمع، والتي تُحدّد توجُّهاتهم وفعاليتهم، وترسم وجهة مسيرتهم في الحياة، ومدى قوة هذه المسيرة الإنسانية وفعاليتها الإيمارية الحضارية في الوجود والتاريخ»^(٢٠).

إن أزمة التاريخ تحتاج إلى حسم مسألة نقطة الانطلاق؛ لأن العاجل المطلوب هو العمل الفردي والعمل المتعدي من أجل محاسن الأعمال الجزئية والكلية، وليس بقاء العقل مرتبًا في المنطلقات التي يتخيّرُها بالوصف الذي ينقله من السكون إلى الحركة، فالحسم بأحكام جازمة في نقطة الانطلاق هو من شيم النفوس المقتدرة؛ وإلى هذا المعنى أشار رينيه ديكرت في المقالة الثامنة والأربعين من كتابه «انفعالات النفس». وانطلاقًا من السؤال التالي: «بماذا نعرف قيمة النفوس أو ضعفها وما هو عيب أضعف النفوس؟»، يصرف ديكرت الجواب إلى أن علاج تَقَلُّبِ الانفعالات لا يكون بالانفعالات نفسها، أي إن السلاح يفشل عندما يكون من نفس مادة الانفعالات، ولكن هناك أسلحة أخرى أشدّ منها قوة هي أسلحة الإرادة الخاصة، ويحيل مدلول «الأسلحة الخاصة بالإرادة» عند ديكرت إلى «الأحكام القاطعة والحازمة المتعلقة بمعرفة الخير والشر التي كانت النفس قد أصرت على اتباعها في أعمال حياتها. أما الأنفس الأضعف من الجميع فهي تلك التي لم تصر إرادتها على اتباع أحكام معينة، لكنها تترك نفسها تنجرف باستمرار مع الانفعالات الحاضرة. ولكن لما كانت هذه في معظم الأحيان ناقضة لبعضها بعضًا فإنها تجذبها إلى جانبها الواحدة بعد الأخرى، وتستعملها لمحاربة ذاتها، فتضع

(٢٠) عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، (أمريكا، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، ٢٠٠٩م)، ص ٢٥.

النفس في أسوأ حال يمكن أن تكون عليه»^(٢١). وإذا تبيّنت لنا أهمية الأحكام الجازمة المتعلقة -كما قال ديكارت- بـ«معرفة الخير والشر» أو بلغتنا «نقطة الانطلاق» في مشروع حركة الذات في التاريخ، كي لا تبقى في ريبها تتردّد، فإننا نكتفي به ونمضي إلى مطلوبنا، فنقول: إذا كانت راهنية الفكر في زمن مالك بن نبي هي هيمنة الرؤية المادية^(٢٢) في أشكال تجلّيها (الشكل البرجوازي النفعي الرأسمالي، والشكل المادي الجدلي الاشتراكي)، فإن التحديات الراهنة في زمننا اليوم قد تعدّدت فيها المشروعات الفكرية التي تريد أن تحكم وتسيّد أو ترسم نقطة الانطلاق. فنحن اليوم أمام العلمانية الفاصلة بين القيم والحياة، وأمام روحانيات الإلحاد التي تريد حياة روحانية بلا إله^(٢٣) *une spiritualité sans dieu*، وأمام فصل الأخلاق عن الدين، وأمام الخروج الكلي من الدين، وأمام ثقافة ما بعد الأخلاق أو العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية^(٢٤)، وأمام الحرية السائلة في ظل

(٢١) رنيه ديكارت، انفعالات النفس، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، (بيروت: دار المنتخب العربي للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م)، ص ٩٣.

(٢٢) عقّد مالك بن نبي ورشة تحليلية نقدية للاتجاه المادي في مقابل الاتجاه الغيبي، وانتهى في تحليله للمذهب المادي إلى تهافت المبدأ الأساسي للمذهب ككل. يقول في هذا السياق عن المذهب المادي: «المبدأ الأساسي نفسه يبدو عاجزاً عن تزويدنا بنظرية متسقة عن الخلق وعن التطور». انظر: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (الجزائر: دار الوعي، ٢٠١٣م). (٢٣) من القائلين بهذا المنظور الفيلسوف الفرنسي المعاصر: أندريه كونت سبونفيل *A.c Sponville*، ويرى أن فكرة الروحانية بلا إله تسعى لكي تجيب عن الأسئلة التالية: هل يمكننا الاستغناء عن الدين؟ هل الإله موجود؟ أية روحانية تناسب الملحدين؟

André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme, Introduction a une spiritualité sans dieu*, Albin Michel, Paris, 2006, P 10.

(٢٤) العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية أو ما بعد الأخلاق هي أسلوب عيش، يفعل انطلاقاً من دواعي الاستمتاع واللذات الفورية والسعادة الخاصة، وهي أيضاً تصنف أخلاقياً ضمن «حقة ما بعد الواجب»، أما العتبة الأولى من العلمنة الأخلاقية فهي بناء قواعد الإلزام الخُلقي انطلاقاً من العقل أو الحياة الطيبة للجميع أو السعادة الكلية، وليس انطلاقاً من الأوامر الدينية المباشرة، فالعتبة الأولى تقوم على عقلنة المعاني الدينية والتفسير العلماني للوجود، بينما ثقافة ما بعد الأخلاق تكسر فكرة المبدأ المتحكم في الذات وتأتي المقولات الكلية، مثل: إنكار الذات لأجل المصلحة العامة، أو غائية التاريخ، أو أية سرديات كلية.

المجتمعات ما بعد الحداثية، إننا أمام موجات فكرية جديدة تُؤثر في العقول، وتسعى لبناء الفكر على طريقتها وصورتها.

وتأسيساً على ذلك، فإن المنطلق ليس هو الانسياق خلف هذه الاتجاهات المعاصرة، والتكيف مع مقولاتها ومفاهيمها؛ درءاً لشبهة العجز عن مواكبة التحولات الحاصلة في الإنسانية، وإنما إحسان الانطلاق من الفكرة الإسلامية المقدسة الصحيحة؛ إذ هي التي تخزن في تجربتها خبرة التحكم في التاريخ، وذخيرة علاج الإنسانية التائهة اليوم، الإنسانية الباحثة عن مسؤوليات جديدة لمعنى حياتها ومُبَرَّر وجودها. لقد تخيلت أنها بالعلم وحده تُحقّق عمرانها، ولكن القول الأصوب هو أن «العقيدة والروح تُوجد علماً، أما العلم فلا يوجد عقيدة ولا روحاً... هذا العلم الذي ترى هو نتيجة الحضارة الغربية وليس سبباً لها، ومتى انهار الإنسان من داخله انتهى فيه كل شيء، ولا يغرّنك الظاهر. فالشعوب الأوروبية تعاني الآن من حيرة قاتلة، وضيق خانق في النفوس... يضيقون من شيء مجهول بسبب أن الحياة صارت لا معنى لها عندهم ولا غاية»^(٢٥).

فالفكرة الإسلامية -إذن- هي المنطلق؛ نظراً إلى وضوح أهدافها، وتكامل بنيانها المادي والأخروي، وتوفرها على منظومة القيم الكلية التي يتكامل فيها الأنا والآخر، وتكامل فيها قيم العقل وقيم الوجدان، وتنمو فيها النفس الإنسانية نمواً نحو الحقيقة والخير. أما إذا كانت الرؤية مُشوَّشة، وانعدم فيها التماسك على عالم الأفكار، فإن أجلى صورة يتبدّى فيها هذا التشويش هي فوضى الأفعال، واضطراب التوجيه.

وإذ تقرّر هذا عند مالك بن نبي، فإننا نترقى في البيان قليلاً، قائلين إنه بالرغم من أن أكثر الاتجاهات الفكرية في زمنية الاستعمار^(٢٦) وما بعده قد دخلت في مدافعة ومعاودة مع الفكرة الدينية عامة، فضلاً عن الفكرة الإسلامية، تزميناً: أي

(٢٥) مالك بن نبي، الحقيقة والمآل، ترجمة: نور الدين خندودي، (الجزائر: عالم الأفكار، ٢٠٠٨م)، ص ١١٤.

(٢٦) أي الزمن الذي خضعت فيه الشعوب الإسلامية للسيطرة الاستعمارية، بامتصاص ثرواتها، ومحاولة إخماد روح الثقافة الإسلامية فيها.

ربطها بالزمن، وتنسيبًا: أي إلحاق النسبية بها، وتاريخًا: أي إسكانها في التاريخ، فإن مالك بن نبي لم يقترب معها هذا الفعل، وإنما كان على وعي منهجي بالتباعد الصحيح للفكرة الإسلامية، وأنها مفارقة عما تتدّين به الأنساق الدينية الحديثة. والأكيد هو أهمية تحرير الفكرة الدينية من التقوّل الحديث بزمنيتها ونسبيتها، والتقوّل الموروث المسكون بهواجس الغرور والتقديس المنفصل عن العمل التاريخي.

وبناءً على ما سبق، فلا بُدَّ أن نصرف القول نحو الحقيقتين الآتيتين:

أ. مُكاشَفة مالك بن نبي الأفكار السائدة التي تعاند الفكرة الدينية، وتُلحق بها أوصاف العجز عن العمل، والقول بالقيم البالية، والتقوّل بالأعقلانية على أنساقها: الاعتقادية، والعبادية، والمعاملاتية، والمزاجية^(٢٧)، وتصريف القول إلى ذكر محاسن الفكرة الدينية عامة، والفكرة الإسلامية بوجه خاص. فمن محاسن الفكرة الدينية: «أنها تُصنّف الدواخل، وأنها نظام في الحقائق العامة التي تؤدي إلى تغيير في الأخلاق والسلوك، إذا أُخذت على محمل الجد، وإذا عاشها المؤمن باقتناع عاطفي عميق وحيي»^(٢٨).

إن إقرار مالك بن نبي «بالإصلاح الديني كضرورة بوصفه نقطة في كل تغيير اجتماعي»^(٢٩) يُحتم أن تتصدّر الفكرة الدينية المشهد بوصفها جوهرة التاج، ومعدن الإنتاج للإنسان الحضارة الذي يُحرّك التاريخ الساكن باليد القوية في روحها.

(٢٧) أخذنا هذا التقسيم لأركان الدين من أبي الحسن العامري في كتابه «الإعلام بمناقب الإسلام»، الذي ناظر فيه الأديان من جهة أبوابها الاعتقادية والعبادية والمعاملاتية والمزاجية، بالمقارنة مع روح الإسلام، واضعاً مقدّمة عقلية ذات أهمية منهجية، جاء فيها: «إن أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدة واللين، ليجد كل من ذوي الطباع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه، ويستجمع له منه خير دنياه وآخرته». انظر: أبو الحسن العامري، «الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، (الرياض: دار الأصاله للثقافة والنشر والإعلام)، ص ١٣٧.

(٢٨) ألفرد نورث وايتهيد، كيف يتكوّن الدين؟، ترجمة: رضوان السيد، (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ٢٠١٧م)، ص ١٩.

(٢٩) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٥٥.

ب. بعدَ مُكاشَفة صلابة الفكرة الدينية في معاندتها الأفكار الراجعة في زمنيّتها، مثل فكرة تأليه حرية الإنسان مع النفعية الرأسمالية، وفكرة تأليه المجتمع مع النفعية الاشتراكية، وحتى فكرة الإلحاد^(٣٠)، يأخذ مالك بن نبي باليد إلى صحة الفكرة الإسلامية وصلاحيّتها، ومجانبة الخلط بينها وبين هذه الأفكار التي لا يُحقّقها البرهان، ولا يُوجِبها العقل، فضلاً عن نقصانها بالمقارنة مع الفكرة الدينية الإسلامية. وهنا اعتراض دقيق على الأفكار القاتلة المنقولة من المجال التداولي الغربي، بخصوص الفكرة الدينية التي يُروّج بضاعتها الفكر الذي يأخذ من الغرب دون وعي نقدي، وكيف أنه بخلوص أصحاب هذا الفكر إلى دروب الغريبي «يُضيّقون مجال أفكارهم ومسرح خيالهم، ويقطعون عن أنفسهم أسباب الإبداع والإثراء التي تنطوي على مناحٍ من ثقافتهم عند مقابلتها بمناحٍ من ثقافة غيرهم، كما يُضيّقون فرص الاستقلال بفكرهم والتحرُّر ممّا يرد عليهم، بل يستبعدون كلياً إمكانات تصرفهم في الوارد عليهم، لا تصحيحاً، ولا توسيعاً، ولا توجيهاً، قانعين بأن يظلّوا عيالاً على غيرهم من مُفكرّي الحداثة»^(٣١).

(٣٠) فيما يخصُّ استحالة الإلحاد عقلاً، جاء في كتاب «التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين» ما نصه: «تصميم عقولنا يقودنا إلى الإيمان... والتدين ينتج تقريباً أوتوماتيكياً من الجهاز المعرفي للبشر، في حين أن الجهد العقلي الفعلي إنما يتكون من نبد العقلايين للإيمان». انظر: إيكارت فولاند، وولف شيفنهوفل، التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥م)، ص ٢٦.

ويقول أبو الحسن العامري: «الإيمان في الحقيقة هو الاعتقاد الصادق اليقيني، ومحله من القوى التمييزية هو القوة العقلية. والكفر في الحقيقة هو الاعتقاد الكاذب الظني، ومحله من القوى التمييزية هو القوة المتخيلة... وقد تصلح القوة المتخيلة للعقيدة الصادقة حسب صلوحها للعقيدة الكاذبة. وأما القوة العاقلة فلن تصلح إلا للعقيدة الصادقة». انظر: أبو الحسن العامري، أربع رسائل فلسفية، تحقيق: سعيد الغانمي، (بيروت، العراق: دار التنوير-جامعة الكوفة، ٢٠١٥م)، ص ٢٥٩-٢٦٠.

ويقول هيجل أيضاً: «ولا نستطيع أن نعتبر أحداً ليس له في ذاته شيء من الدين، حتى لو كان ما له منه إلا خوف منه أو شوق إليه، أو حتى حقه عليه. ذلك أن الكره في الحالة الأخيرة هو في الحقيقة انشغال بالدين وانصرافه عنه. فبوصفه إنساناً يكون الدين جوهرياً بالنسبة إليه، وهو ليس إحساساً غريباً عنه». هيجل، جدلية الدين والتنوير، «من دروس فلسفة الدين لهيجل»، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٣١) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية: النقد الاتماني لفصل الأخلاق عن الدين، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م)، ص ١٣٧-١٣٨.

فالأجدربنا إذن أن نصرف سعيينا إلى الإبداع والانطلاق من فكرتنا الدينية -أي الدين الحق- لا أن نسلك الدروب التي سلكها الآخرون. وإصرار مالك بن نبي على تصحيح المقدمة لم يكن مجرد معاندة أو منافاة للفكر الغربي، وإنما يجد تبريره في استحالة الفصل بين الفكرة الدينية وتجليها في الأفكار، أو الأشخاص، أو الأشياء. وبيان هذا نستخرجه من الأقوال التي تؤرخ للفكر الغربي أو للأفكار الكبرى التي نظمت الغرب. تقول جاكولين روس في سياق تحليلي آخر: «إننا ورثة رؤيتين للكون كلتيهما ولدتا ما بين الفرات والنيل منذ آلاف السنين... الإنسان، الإنسانية، الإنسانية، التاريخ، الشخص، الفرد، هذه التصنيفات الأساسية تُنظم فكر الغرب. وأما العقل، والعلم، والطريقة، والجدلية، والنظام، والفوضى، والخواء، والمفهوم، والطبيعة، والتقدم، والصيرورة، فهي تعطي الثقافة الأوروبية معناها. هذه الثقافة المتأثرة بالإرث اليوناني (الجدلية، العقل...)، وأيضاً الإرث المسيحي (اللامتناهي...)، كل هذه الأفكار نظرية. لكن ثمة أفكار تُدير العمل الفردي والجماعي: الأخلاق، العدالة، المساواة، الكرامة، السعادة، الشخص، السياسة، الديمقراطية... إنها مفاهيم تمتزج فيها الرؤية اليهودية المسيحية والمذهب الطبيعي اليوناني، وتؤسس للفكر الأوروبي. أخيراً، إن فكرة الجميل، والجمال، والذوق، والجمالية... تُذكرنا بأن الإنسان الأوروبي هو ذلك الإنسان الذي يطارد الجمال المولود في المدينة القديمة حيث الجمال علامة الخير. هذه هي المضامين اليونانية، واليهودية، والمسيحية»^(٣٢).

وحقيق علينا هنا وجدير بنا أن نلفت النظر إلى وحدة الأفكار والمشاعر والمصالح في البنى الثقافية الإنسانية. والقول الضارب في الحقيقة أن المظهر في صورته الثقافية ليس سوى ظهور للمبادئ الفكرية الأصلية، التي تُوحّد الرؤية، وتُوجد العمل، لا سيما إذا كان المجتمع قد تحرّر من جاذبية الغريزة، وشرع في تأسيس شبكة من العلاقات الاجتماعية لغاية روحية، أو لإنجاز أوامر مثل أعلى مقدّس.

ورُبّ معترض على أسبقية الفكرة الدينية بالمخروج من سكون الوجود إلى

(٣٢) روس، مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية، مرجع سابق، ص ٢٩-٣٢.

حركة العمل والتأثير في العالم، يُحاجج بأن هذه الفكرة أصبحت اليوم -في السياقات المعاصرة- مصدرًا للعنف، وأداةً لتبرير الاعتداء على حق الإنسان في الحياة والتعبير والاختلاف، زاعمًا أنها (الفكرة الدينية) لا تملك معايير اتفاق لضمان العيش المشترك، خلافًا للعقل الذي يدل على نظام في العالم، وقانون يُنسّق العلاقات بين الناس.

والواقع أن هذه الآراء لم تأت من المكتوبات الصحفية الرائجة، وإنما مثلت مادة معرفية في بحوث العلوم الاجتماعية، وخاصة الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النفس والأخلاق. وقد أورد مؤلف كتاب «أسطورة العنف الديني: الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث» وليام ت. كافانو، حجج هذه الجماعة العلمية التي ناقشت قضية الارتباط بين العنف والدين. ومن النماذج التي نسوقها هنا نموذج تشارلز كيمبال الذي ألّف كتاب «عندما يصبح الدين شريرًا»، الذي اختارته مجلة بيلشر ويكليوفي بوصفه أفضل كتاب عن الدين عام ٢٠٠٢م، ففي هذا الكتاب يُحدّد كيمبال خمس علامات تحذيرية يتحوّل الدين بموجبها إلى العنف: «ادعاء حيازة الحقيقة المطلقة، الطاعة العمياء، تأسيس الزمن المثالي، الإيمان بأن الغاية تُبرّر الوسيلة، والإعلان عن الحرب المقدّسة... والانحدار إلى هذه المفاسد قوي في جميع الأديان الكبرى»^(٣٣).

لقد تناول كيمبال هذه التحذيرات كما لو أنها مخصوصة بالدين، مثل اليهودية والمسيحية والإسلام. ولكن ماذا لو تبيّنت لنا هشاشة الأطروحة القائلة بالترابط الوثيق بين الفكرة الدينية والعنف، وأطلقنا العلامات التحذيرية نفسها على الدولة القومية؟

الظاهر لنا أن العلامة الأولى التي تنادي بأن الدين يدّعي حيازة الحقيقة المطلقة، توجد في قلب الدولة القومية، ألم تُصرّح أمريكا بالثنوية الكونية وتقسيم العالم إلى قوى خير وقوى شر؟ أليس ادعاء الديمقراطية الليبرالية أنها خير كليّ هو ادعاء بحيازة الحقيقة المطلقة؟ أليست الطاعة العمياء -أي المحذور الثاني-

(٣٣) ت وليام، كافانو أسطورة العنف الديني: الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، ترجمة: أسامة غاوجي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م)، ص ٣٥.

موجودة في الطابع العسكري للدولة القومية الحديثة، حيث لا يحق لأي جندي -باسم الضمير مثلاً- أن يخالف الأوامر الكلية النهائية الصحيحة؟

ثم إن القول بالزمن المثالي في الدين شائع في الفلسفة والسياسة، وإن مقولة جعل العالم آمناً من أجل الديمقراطية في صيغة نهاية التاريخ عند فرانسيس فوكوياما لأمانة بيّنة على مثالية الزمن في السياق العلماني. أما مقولة إن الغاية تُبرّر الوسيلة وربطها بالدين فقط، فيجعلنا أمام حرج في تفسير إحراق الأبرياء في هيروشيما، وممارسة التعذيب. وفيما يخص العلامة التحذيرية الخامسة (إعلان الحرب المقدسة)، فإن ما يُعدّ حرباً مقدسة هو أمر غير واضح تماماً. ولكن يُمكن القول بأن المعركة بين الخير والشر التي آمن بها بوش، وصرّح أن أمته تقودها، تنطبق على العلامة الخامسة. فالقومية العلمانية -إذن- يُمكن أن تُظهر أحياناً جميع العلامات التحذيرية الخمس^(٣٤).

والمؤدى المنهجي لهذا الكشف عن لا عقلانية الدولة القومية الحديثة، وتجذّر العنف في المحاذير نفسها التي سعت لأن تلبسها للدين، هو إجراء الممايزة بين أديان الإنسان ودين الإله، فأديان الإنسان متكاثرة، تصرف أقوالها إلى العقلانية، وتُلبس في المقابل دين الإله أوصاف العنف، ناسية أنها تقتبس من دين الإله الأبواب الكبرى التي تُعدّ عناصر بانية له، وتُفارقة في النواة التي تضم هذه الأبواب، أي الإيمان بالحقيقة الإلهية المفارقة.

إن أديان الإنسان بحسب منهج جون هيك الذي طُبّق فكرة التشابهات العائلية عند لودفيج فتنجنشتين على وضع «الإيمان والعقائد العلمانية كالماركسية بوصفها ابنة عم منفصلة ومتميزة عن حركات كالمسيحية والإسلام، تشترك معها في بعض الخصائص كالرؤية الشاملة للعالم، والنصوص المقدسة، والإيمان الأخروي، والقديسين، والادعاء الأخلاقي الشامل»^(٣٥).

يتضح مما تقدّم أن العلاقة بين الدين والعنف ليست تلازمية، وإنما هي أسطورة

(٣٤) المرجع السابق، ص ٣٧-٣٨.

(٣٥) المرجع السابق، ص ٣١.

يريد من يُروّج لها تحقيق بُغيات مركّبة، مثل أنها «تُقَدِّم لمستهلكيها الكثير في الغرب خدمة مهمة، تتمثّل داخلياً في تهميش الخطابات والممارسات الموصوفة بالدينية، وخاصة تلك المرتبطة بالكنائس المسيحية، أو بالمجموعات المسلمة داخل أوروبا. كما تساعد الأسطورة في تدعيم الالتزام بنظام اجتماعي علماني تضمنه الدولة القومية. وعلى مستوى السياسة الخارجية، تساهم أسطورة العنف الديني في تصوير الأنظمة الاجتماعية غير الغربية وغير العلمانية على أنها أنظمة لا عقلانية تنزع إلى العنف، وبذلك فإنها تساعد في خلق نقطة عُمياء في التفكير حول مدى تورّط الغربيين في العنف. وهكذا يصبح من غير الضروري أن نتفحص تاريخ علاقتنا بالعالم غير الغربي؛ لأنّ الجذور الحقيقية للغضب ضد الغرب تكمن في البواعث العنيفة للدين الذي فشل الفاعلون غير العلمانيين في كبّحه ولجم زمامه»^(٣٦).

إن مقصودنا من فتح هذه الحوارية، مع القول السائد بالطبيعة الأصلية الكامنة في الدين، التي توهم قائلها والمستمع إليه من فرط رواجها أنها تحمل برهانها في داخلها^(٣٧)، هو تفتيت هذا التصوّر، وبيان أنه يبنّي على متخيّلات ورجائ أكثر من انبثائه على مقاربة علمية ورصد ميداني للسلوك العنيف. والمطلوب العاجل أمام هذا الفراغ في قلب الثقافة الحديثة، هو بثّ الأمل في القلوب، وليست الفكرة الدينية ببعيدة عن هذا الدور، وبما أن الاتجاهات الفكرية لم تعد تقوى على بثّ الحياة في النفوس، فيلزم من هذا أن الفكرة الدينية هي التي تستأهل هذا المقام في الأخذ بيد الإنسان إلى الطريق الصائب؛ لأنه «تولد مع كل مبدأ ديني جديد حضارة جديدة... إن الأمة التي يُهيمن عليها المعتقد لا تُغيّر مزاجها النفسي، غير أن جميع مَلَكَّاتها تتوجّه بذلك إلى غرض واحد، تتوجّه إلى نُصرة معتقدها، فتصبح قوتها هائلة لهذا السبب. وفي أدوار الإيمان التي تتحوّل ذات حين، تقوم الأمم بتلك الجهود العجيبة، وتقوم بتشيد الدول التي تدهش التاريخ»^(٣٨).

(٣٦) المرجع السابق، ص ٣٦٠-٣٦١.

(٣٧) كارين أرمسترونغ، حقول الدم: الدين وتاريخ العنف، ترجمة: أسامة غاوجي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٦م)، ص ١٧.

(٣٨) غوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة: عادل زعيتير، (القاهرة: دار العالم العربي، ٢٠١٢م)، ص ١١٥-١١٧.

وإذ تقررت القيمة الأساسية للفكرة الدينية، وتؤكد أنها تمثل عاملاً رافعاً وحافزاً، فإن ثم ما يوجب كشف قول الذين زعموا أن التاريخ همّش الدين، وقد أصبحت عين الإنسان المعاصر لا تُميّز ما هو ديني حقيقي مما هو تاريخي زائف. ولما أصبحت رؤية الدين الأصلي تكاد تكون مستحيلة، فإن الجائز في العقل -إذن- صرف النظر عن الفكرة الدينية، والاستنكاف عن الأخذ بتقلبات التاريخ، والارتكاز على العقل الذي ليس بينه وبين الدين الحق عناد ولا مدافعة.

والقول الكاشف للغطاء أمام هذا الإقرار بالتنسيب لكل ديني -بما في ذلك الدين الحق- أن هؤلاء الذين تقوّلوا هذه الأفكار لم يُجروا التمييز الفاصل بين الدين الفطري والدين التاريخي أو الوقتي؛ ذلك أن «الدين المنزل يتخذ صورتين: إحداهما الصورة الفطرية، وهي الصورة التي نزل بها هذا الدين أوّل ما نزل -إيماناً وأعمالاً- على نبي مرسل، والتي تتحد مع فطرة الإنسان بوصفها ذاكرة أصلية تحفظ آثار سابق اتصالتها بالغيّب، وهذا يعني أن الوحي المُنزّل شرط ضروري في الصورة الفطرية. والصورة الثانية: الصورة الوقتية، وهي الصورة التي يتخذها الدين في كل فترة تفصل أهله عن الرسول الذي جاء به، والتي قد تشهد ترشّبات اعتقادية وتصوّرية، وتأثيرات مؤسسية وتقنيّة أيضاً، تبعده قليلاً أو كثيراً عن أصله الفطري، وتحدّ من إبداعية روحه ونورانية رسالته، وهذا يعني أن النقص الروحي شرط ضروري في الصورة الوقتية»^(٣٩).

وإذ تبين هذا، فإننا نترقى في البيان قليلاً، فنقول إن الدين التاريخي يقترن بما سناه بعضهم فتور الشريعة^(٤٠)، أي خلو الزمان من المجتهدين الذين يواصلون توليد المعرفة من الشرع الإلهي الرباني في سياق نوازل فكرية وواقعية جديدة. ويظهر هذا القُصور حين يُهيمن الدين التاريخي أو الوقتي على العقول، فتصبح

(٣٩) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية: النقد الاتصاني لفصل الأخلاق عن الدين، مرجع سابق، ص ٣٢.
(٤٠) انظر: أحمد عاطف أحمد، فتور الشريعة، ترجمة: طلعت فاروق، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م). يقول مؤلف الكتاب: «إذ عرّف المتكلمون والفقهاء الأصاعرة فتور الشريعة بخلو الزمان من الفقهاء المؤهلين للاجتihad، مشيرين إلى أن هذا القصور ممكن الحدوث في المستقبل، إلا إنهم اختلفوا في كيفية معالجة الأمر حال حدوثه. في حين طرح المعتزلة والحنابلة (من منطلقات كلامية وشرعية متعارضة تمامًا) استحالة حدوث فتور الشريعة». انظر: المرجع السابق، ص ٣٨.

اجتهادات العلماء مصادر للتفكير والتدبير، وتختجب حقيقة الشرع الإلهي الذي هو وحده المصدر المطلق في التشريع. وهنا تنشأ العقبة بين التعاليم الإلهية المطلقة والواقع الإنساني المتغير؛ لأن الذات التي تتوسط هذين الوجهين لا تقوم بواجبها المُمثِّل في قراءة النص الفطري، لتجاوز النص الوقتي؛ تحقيقاً للمقاصد المثلى للشريعة في التاريخ. وهذا ما عناه مالك بن نبي حين أكد أن حضور المسلم مشروط بتحويل المبادئ الروحية إلى فعل تاريخي، تتجدد الذات تبعاً له، ويتجدد العالم من حولها، لكي يوجد واقعاً إنسانياً جديداً، يرتفع بموجبه الوجود إلى حالة القداسة.

٢. الوعي الروحي: السند الشعوري والمحسوس للفكرة الدينية:

بعد تحديد نقطة الانطلاق والفصل المعرفي والمنهجي في الارتكاز على الفكرة الدينية، بوصفها أوثق أداة لإدراك العالم والفعل فيه، يأخذنا مالك بن نبي إلى الوعي الروحي الذي يقضي بالالتحام الوجداني والنفسي مع هذه الفكرة. وهو التحام تتقوى بموجبه النفس الإنسانية، وترتفع من حضيض الغريزة والإخلاق إلى الأرض والمنفعة العاجلة، إلى يَفَاق تفجير المكنونات الروحية في ذات الإنسان، المكنونات التي تُحدث الانقلاب فردياً ثم اجتماعياً. ولكن كيف لهذه الفكرة الدينية الدافعة أن تُحدث التوثر الروحي في الإنسان، وإلى جانبها دوافع أخرى قد تحول دون هذه الغاية؟

والمقصود بالدوافع هنا الطاقة الحيوية المركوزة في الجبلة الإنسانية، والتي من أقواها دافع التملك، ودافع التغذي، ودافع التناسل. وقد بين مالك بن نبي الكيفية التي يجب أن يعيش بها الإنسان مع دوافعه: «إننا عندما نُلغِي الطاقة الحيوية فإننا نهدم المجتمع، وعندما نُحرِّرها تحريراً كاملاً فإنها تهدم المجتمع. لذلك يجب على الطاقة الحيوية أن تعمل بالضرورة ضمن هذين الحدين»^(٤١).

أما الذي يجعل هذه الطاقة ذات وظيفة في سياق فعل تاريخي جديد، فهو الفكرة الدينية الدافعة التي تقوم بتكييف الطاقة الحيوية ضمن مراكز استقطاب

(٤١) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥١.

جديدة، ونماذج مثالية جديدة، هي مراكز الاستقطاب الروحية، والنماذج الروحية كذلك.

ومعنى هذا أن العقل بوصفه فعلاً معرفياً، وضابطاً سلوكياً غير قادر على صرف الطاقة الحيوية، أو التحكم فيها، ولا حتى تكييفها. والدليل على ذلك وجود إقرار مماثل في دوائر فلسفة الدين المعاصرة، يُفيد بأن «المراحل المبكرة للدين هي تلك التي تسود فيها النزعة الروحية»^(٤٢). والتعليل على هذه الحقيقة من فكر مالك بن نبي يبدو واضحاً جلياً؛ فالمعلوم في نظره أن منطلق الحضارة الجوهري هو الروح، وبالروح وحدها ينطلق الإنسان، ويكون فعالاً. وتتجلى هذه الفعالية في الوظيفة الاجتماعية للدين، والشاهد على هذا القانون أن الوعي الإنساني لا ينحصر فقط في دائرة التفكير المنهجي والتحليل العقلي، وإنما يتكامل مع ثلاثة عناصر أخرى رئيسة، هي: المعاني الكلية حيث تولد الأخلاق الإنسانية، والعواطف السامية حيث تنبثق الرغبة، والإرادة الحرة حيث يتشكل الفعل^(٤٣).

ويُلفت مالك بن نبي النظر إلى أن التوتر الأخلاقي الذي يؤثر في الإنسان هزة القلب بوصفه المرحلة الأولى من مراحل الحضارة، لا يقوى على تحقيقه إلا الفكرة الدينية الدافعة - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - إذ هي التي تُكَيِّف الطاقة الحيوية تبعاً لما تتطلبه الفكرة الدينية؛ بقصد التهيئة لاندماج الإنسان في ظروف اجتماعية جديدة^(٤٤)، هي ظروف الحضارة بوصفها تلك القدرة على أداء وظيفة

(٤٢) (إيتهد، كيف يتكون الدين؟، مرجع سابق، ص ٢٨).

ويقول ابن خلدون في معنى الكلام الوارد قبله: «وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ [الأنفال: ٦٣]، وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس، وفشا الخلاف، وإذا انصرف إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقلَّ الخلاف، وحسن التعاون والتعاقد، واتسع نطاق الكلمة لذلك». انظر: ابن خلدون، المقدمة، اعتناء: أحمد الزعبي، (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم)، ص ١٨٨.

(٤٣) (لوي صافي، الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، (لبنان: دار الفكر المعاصر، ٢٠١٦م)، ص ١٠.

(٤٤) يقول كريستوف فولف في كتابه «علم الأناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة»: «لكي يستطيع الإنسان العيش في إطار علاقات الجماعة وبحسب البنى الاجتماعية، فلا بُدَّ له من أن يعدّل بالكبت والتصعيد ما تميز به نوازعه من فائض طاقة». ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، (أبو ظبي: كلمة، تونس: الدار المتوسطة للنشر، ٢٠٠٩)، ص ٦٦.

معينة في السياق وفي التاريخ. وهذا الإدماج شرط من شروط فعالية الأفكار، أي إيجاد التوازن بين متطلبات الطاقة الحيوية في دوافعها التناسلية والغذائية والملكية، والمطالب الجديدة للفكرة الدينية، فهي بهذا تحيي ما مات من قيم محمودة في قلب الإنسان، وتُتميت فيه ما كان حيًّا من قيم مذمومة. فالتوتر - إذن - «فكرة دافعة لا يمكن بثها عبر نظرية، أو بأي إرشاد تعليمي، أما ظرفها المُفضَّل للظهور فقد فسره مؤرخ كتوينبي بذلك الظرف الذي تضطر فيه جماعة بشرية «للرد على تحدٍّ ما بعمل مُنظَّم... [ومن ثمَّ، فإن] المعجزات الكبرى في التاريخ مرتبطة دائمًا بالأفكار الدافعة»^(٤٥).

وتطبيق هذه الحقيقة اليوم يجعلنا نُقرُّ بأن الظرف الحي اليوم هو ظرف مُواتٍ للرد على تحديات تواجه الإنسان المسلم. لكن، ولأن ذاته لم يرتفع فيها الشعور بالآزمة إلى حالة الوعي وحالة الفرصة، لكي يُحقِّق الانطلاق والتجاوز والعبور، فإنه باقٍ في حالته الجامدة، حالة ما قبل الفكرة الدينية، أو حالة ما بعد تحلُّل الإنسان وخروجه من التأثير في العالم.

وقد أنبأنا مالك بن نبي بمنبع تحريك التوتر الذي يتولَّد بإرادة الرد على تحدٍّ مخصوص، ويُوَقِّظ الفكرة الإيمانية الدافعة، بوصفها شرطًا فاصلاً من شروط الانطلاق الحضاري، فهو يأخذ باليد إلى إعادة الوعي بالمرحلة الأولى من مراحل الحضارة، وهي مرحلة الروح؛ تذكيرًا بقيمة هذه الموائمة بين الإله والإنسان، وقيمة التوتر الأخلاقي الذي يظهر في صفاء القلوب والنفوس.

وعلى هذا، فإن حركة الإصلاح الحديثة قد أخطأت حين انزلت إلى المرحلة الثانية من مراحل الحضارة، ولم تُغطِّ المرحلة الأولى قيمتها التأسيسية، فراحت تُفكر في إصلاح الفكر ومناهجه، وبلغت أجلى صورة لها في المراهنة على تجديد علم الكلام بصيغة الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، وهذه الصياغة وافية بمقصودها، لكنها غير وافية بمقصود المدلول التجديدي لعلم الكلام، والذي لن يكون سوى الوظيفة الاجتماعية للدين، ويُعدُّ قانون «تغيير ما في الأنفس»

(٤٥) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٦-٤٨.

شرطها المحوري. «وتغيير النفس معناه إقدارها على أن تتجاوز وضعها المألوف، وهذا ليس من شأن علم الكلام، بل هو من شأن منهاج التصوف، أو بعبارة أدق هو من شأن علم لم يوضع له اسم بعد، ويُمكن أن نُسَمِّيه «تجديد الصلة بالله»... يهدف الإصلاح -إذن- إلى توفير الدافع الداخلي لدى جماهير الشعب، تلك الجماهير المتعطشة إلى انتفاضة القلب كيما تنتصر على ما أصابها من جمود»^(٤٦). إن تقوية الروح من جديد، وخاصة في سياق الأزمات الحية التي نشهد على وجودها، تُعدُّ ساندًا لرفع التحديات التي تواجه الإنسان اليوم؛ ذلك أن مجرى العالم اليوم هو «النظم الجديدة للديمقراطيات الخاصة بالظواهر الجماعية الكبيرة التي تُحرِّكها المُتعة الاستهلاكية، ثقافة اللحظة، والرغبة الطفولية، والدعاية والعرض السياسي... إن سيطرة الإغواء تؤدي إلى تدمير الثقافة وشيوع السطحية على نطاق واسع، وإلى انهيار المواطن الحر والمسؤول»^(٤٧). فضلًا عن تقديس الجسد الغريزي بصورة لا سابق لها.

ولهذا، فعاجل المطلوب هو استئناف التفكير ضمن هذا المجال الحي؛ لإعادة تفعيل القيم الروحية في الإنسان، لا القيم الروحية المنفصلة عن الفكرة الدينية، وإنما تلك التي تأخذ منابع حياتها من الدين الحق. وبعبارة أخرى، فإن مكارم الأخلاق يجب أن تتأسس على الأمر الإلهي، لا على الأوامر التي سنّها فلاسفة الأخلاق الذين جعلوا عقولهم المجردة ودوافعهم الحيوية معيارًا للتخلق، أو أظهروا رغبتهم في الخروج الكلي عن القواعد الخلقية الموجهة. ومعلوم أنه «لا شيء أوحش في العقل من إثبات صانع حق لا يوجد له أمر ولا نهي، ولا امتحان، ولا تكليف، ولا وعد، ولا وعيد، ولا ترغيب، ولا تهريب، وأنه مع حكمته التامة وقدرته البالغة أهمل ذوي الأبواب من عباده سُدى؛ ليقى أحدهم في هذه الدنيا مدة سنين يسيرة، مع الغموم والهموم، والتعب والكد، ثم يفنى فناءً أبدئيًا»^(٤٨). ولأجل هذا، فقد أضحي مشروع إحياء الروح من جديد -لكي تنساب في النفس

(٤٦) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٤٧) جيل ليوفتسكي، مملكة الموضة زوال متجدد: الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية، ترجمة:

دينا مندور، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٧م)، ص ١٦.

(٤٨) أبو الحسن العامري، الإعلام يعنق الإسلام، مرجع سابق، ص ٩٨.

وتُعيد رَجَّ سكونها لتتذكر وتنفكر - أمراً لازماً؛ «إذن إن الروح متى تدفَّق فيها الإيمان، وتناقت إلى كمال العمل، تحرَّكت الدواعي والجوارح في إثرها، على مقتضى هذا الإيمان الدفَّاق الذي يتحقَّق به التكوثر، والعمل التَّوَّاق الذي يتحقَّق به الثَّوِير»^(٤٩).
ونخلص مما سبق إلى أن:

أ. الاندماج الاجتماعي الذي يُعدُّ بذرة دخول الحضارة مشروطاً بتكثيف الطاقة الحيوية وفق متطلَّبات الفكرة الدينية، وهذا يستلزم رفض إرادة إلغائها، أو إرادة تحريرها. بل إن السبيل الأحسن هو التحكم فيها؛ لتتمكن الروح من التنفس والانطلاق. «وقد استندت جميع المجتمعات التي قامت حتى الآن إلى مثل عالٍ قادر على إخضاع النفوس، وهذه المجتمعات قد اضمحلت بعد أن عاد ذلك المثل الأعلى لا يُخضعها»^(٥٠).

ب. تحريك الدافع الداخلي يُوقِظ الإنسان من ذهوله، ويوجد فيه إرادة التحدي للردِّ على جملة المشكلات. وهذا الدافع يترابط تفعيلاً مع تطبيق القانون الخالد، أي قانون «تغيير ما في النفس». وأكثر الوسائل العلمية قدرةً على إحداث التوتر الأخلاقي لتغيير ما في النفس ليس علم الكلام، وإنما «علم تجديد الصلة بالله»، الصلة المفهومة بالمعنى الروحي الارتقائي الذي يُحدث هزَّة القلب التي تُحرِّك السلوك نحو أهداف ذات بُعْد يتجاوز المنفعة العاجلة. وإذا لم يتحقق هذا التوتر الأخلاقي البادئ بقوة الوجدان، فإن المآل هو التقليد الخُلقي الذي لن يُنتج إلا التقليد الفكري. وثمرة ذلك هي أن يكفَّ العقل عن العطاء، وأن يزيد إلى تخلفه المادي التخلف الأخلاقي، ولا يليق بهذه الحالة سوى وصف «التخلف الجذري»^(٥١).

(٤٩) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص ٥١.

(٥٠) لويون، السنن النفسية لتطور الأمم، مرجع سابق، ص ١١٦.

(٥١) وضع طه عبد الرحمن هذه المفردة في كتابه «شرود ما بعد الدهرانية: النقد الاثنامي للخروج من الأخلاق»، وقد عرَّفها بقوله: «وهو التخلف الذي لا يُبقي على أيِّ سبب من أسباب الخروج منه، =

٣. قيم الواجب الإلزامية:

إن تحقق الأفكار في التاريخ، وإعادة بناء الحضارة ضمن الظرف الراهن للإنسان المسلم، يقتضي -بحسب مالك بن نبي- توافر بُعْدٍ آخر يُشكّل عنصرًا في منظومة «إنارة الدروب نحو الحضارة»، هو القيام بالواجب عوضًا عن كثرة المطالبة بالحقوق، هذه الكلمة اللذيذة على النفوس التي ألفت الكسل والعطالة الخُلُقِيَّة والروحية، وهي أيضًا أكثر الكلمات حضورًا في وضعنا الراهن، ولا سيّما في السياق السياسي للعمل الإصلاحي.

وهذا النموذج البشري المطالب بالحقوق إنما يستجيب لنداء الدُّعة والراحة والسهولة الموافقة للطبع الإنساني المتروك من دون توجيه روحي؛ ذلك أن ثمرة هذه الثقافة التي تنجح تكررًا إلى السهولة واعتياد المكشورات من الأحوال والسلوك، هي الخروج الكُلِّي من التاريخ، أو الفصل بين الأمر الإلهي ومكارم الأخلاق، والانغلاق مع اشتهاات النفس وخواطر الأهواء. ويبان ذلك «أن كلمة الواجبات حين ترتبط بمفهوم العقبة، يعني أنها ترتبط بالجهود التي تبذل من أجل اقتحام العقبة؛ إذ ليس من الميسر في أساس اقتحام العقبة سوى إرادة الإنسان من هنا، والثقافة تنطلق من هذا الاختيار، فحين نختار جانب الواجبات تتحدّد تلقائيًا ثقافة جديدة، ثقافة في المستوى الحضاري»^(٥٢).

وهنا يلفت مالك بن نبي الوعي إلى ضرورة بذل الجهد في ثقافة الواجبات، لا في نفسية المناداة بالحقوق؛ ليتعيّن بعد هذا أن مفهوم «ثقافة الواجبات» ليس مجردًا من أصوله الروحية الأخلاقية، وليس مقطوعًا عن المضامين الاجتماعية، بل إنه يتخلّل الفعاليات الإنسانية كلها. فالحضارة هي القيام بالواجب انطلاقًا من المكان الذي فيه الإنسان، وتحقيق الواجب ضمن هذه الفضاءات الجزئية لا يأتي من

= إذ تصبح العقول لا تُفكّر إلا بالطريق الذي تتردّى فيه إلى الحضيض، كأن القاعدة الأخلاقية التي تحكم السلوك هي: لتعمل بحيث لا ترفع أبدًا عملك إلى رتبة الواجب الائتماني». انظر: طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، (بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٦م)، ص ٨٧.

(٥٢) مالك بن نبي، مجالس دمشق، مرجع سابق، ص ١٢٠.

النفوس التي سجنتها عوائدها ومآلوفاتها، وإنما يأتي من تلك التي تقتحم العقبة، والعقبة «هي العمل الذي يرتقي بالإنسان، أي الذي تتحقق به التزكية الإنسانية. ومعلوم أن لفظ التزكية اختصَّ بالدلالة على التنمية العملية للإنسان، واقتحام العقبة هو الدخول بقوة في هذه التزكية»^(٥٣).

لقد أخذت كلمة «الواجب» عند الإنسان مدلولاً يُحيل كله إلى القوة الروحية، والصبر على إنجاز القيم، والمبادرة بالفعل. ومتى انعدمت المنفعة الفردية العاجلة استيقظت إرادة العمل، وانكشفت الذات أمام الآخرين في صورتها البائدة والمُبادرة والحياة؛ لأن الثقافة بوصفها نشاطاً نوعياً للإنسان «تبدأ متى تجاوز الجهد العقلي الذي يبذله الإنسان حدود الحاجة الفردية... فالمرء عندما يبلغ دور الاكتمال يضغط على نفسه، ويخالف ما درج عليه محاولاً بذلك تعديل وضعه، وحينئذٍ يصبح كلامه إرادةً وعملاً يدلّان على علاقة بين الكلمات والوقائع. فإذا انعدمت العلاقة بين الكلام والعمل أصبح الكلام هذراً»^(٥٤).

والعائد إلى نصوص الفلاسفة - ولا سيّما الأخلاقيين منهم في السياق الغربي، علماً أن مالك بن نبي هو قارئ ذكي لها - يجد إثباتاً لما جاهد فيه مالك قصد الاهتمام إلى السُّبل الإحسانية التي تأخذ باليد إلى الحضارة. ولن نجد أقوى شاهد من الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، الذي اقترن اسمه ببناء الأخلاقية على مبادئ العقل العملي المحض، ذلك أن مبتدأه هو تعريف تأسيس الأخلاقية على الفردية، أو الميول التي تطلب السعادة الخاصة، أو المنفعة العاجلة بلغة مالك بن نبي؛ لأن هذا التأسيس على حُبِّ الذات في السلوك التجريبي مستحيل. يقول كانط في ذلك: «إن الأسس المعيّنة إمبيريقياً لا تُناسب أيّ تشريع كلي ظاهر، فما بالك بالتشريع الباطن؟ فكلُّ يؤسّس ميله على ذاته، لكن الآخر يؤسّسه أيضاً على ذات أخرى، وفي كل ذات بعينها يغلب هذا الميل تارةً، وطوراً يغلب ميل مغاير. وإنه

(٥٣) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م)، ص ٢٣٤.

(٥٤) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ٧٠.

لمن المحال بإطلاق أن يوجد قانون يحكم الميول كافة، فيلتي شرط التوفيق بينها من جميع الوجوه»^(٥٥).

وهكذا، فإن مفتاح تأسيس الأخلاقية الصائبة هو مخالفة الهوى باستقلال الإرادة، وهجر الدوران على مبدأ السعادة الخاصة، أو المطالب المادية الجاذبة للتعادي والتنافر، في حين أن سمّت الواجب الأخلاقي هو الكلية والاستقلالية. ومتى تحرّر الفعل الأخلاقي من المنفعة، وارتبط بمبدأ الإرادة نفسه، أي الإخلاص للأمر الإلهي وحده الذي تُعبّر عنه اللغة النبوية الشريفة بـ«إن أجري إلا على الله»، أمكنه عندئذ أن يُنجز ويُبدع. أما إذا انحصرت الإرادة في قانون حساب المنافع، فإنها لا تُحقّق منافعها ومنافع الإنسان من حولها.

وإذا اتضحت أهمية الواجب في مشروع دخول التاريخ، فإن ثمّ ما يستأهل لفت الانتباه إليه، ونقصد هنا ظاهرة أقول الواجب في الثقافة الغربية الحالية^(٥٦)، فهو ليس من صيغ العجز والفتور في السياق الثقافي الإسلامي، حتى إن الغرب أيضًا تنخر جسمه هذه الظاهرة، ظاهرة إنسان الحقوق بدلًا من الواجبات، إنسان المنفعة الفردية العاجلة بدلًا من إنسان الروح الاجتماعية التاريخية، إنسان الفردانية في مقابل إنسان المسؤولية الاجتماعية.

وعِلّة هذا الحال للإنسان الغربي هي فتور الطاقة الروحية، التي تدفع الواجب إلى الخروج من نسقه الصوري إلى تحقّقه العيني. ويبيان ذلك «أن القول بالفردانية يعني بالضرورة رفض الاعتراف بسلطة أعلى من الفرد، كما تعني رفض الاعتراف بوجود ملكة للمعرفة أسمى من العقل الفردي، وهما رفضان متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر. وعليه، كان على العقلية الحديثة أن تتبذ كل سلطة روحية بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي السلطة التي منبعها في المستوى فوق البشري»^(٥٧).

(٥٥) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة: ناجي العونلي، (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١١م)، ص ١٢٣.

(٥٦) انظر في فكرة أقول الواجب: جيل ليبوفتسكي، الأخلاق غير المؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة، (بيروت: مركز نماء، ٢٠١٨م).

(٥٧) روني غينون، أزمة العالم الحديث، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، (إربد-الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٧م)، ص ٢٧-٢٨.

وتبعًا لهذا، فإن الغربيين أصبحوا يستطيعون ثقافة الحقوق، ونفسية التخلي عن اقتحام العقبة، التي أورثت «الرجسية» Le narcissisme التي تحب الذات، ولا ترتضي إلا ما تراه جميلًا من منظورها.

والأكثر أن هذه الرجسية صارت تظهر كـ «استراتيجية في الفراغ»^(٥٨). ومؤدى هذه الصورة من صور الوجود الثقافي للإنسان المعاصر «انتفاء الاستجابة الأخلاقية، وتخدير الوازع الأخلاقي»^(٥٩)، بسبب رُسوخ الثقافة الاستهلاكية، ونحُكم الواقع الاقتصادي والاستهلاكي في حياة الناس، فقد أصبح الإنسان غارزًا بصره في الأرض والمحسوس والعابر، من غير بصيرة أخلاقية، أو بدائل تمثله بالنسخ الإرادي الذي يتجاوز به الواقع. ولما صار على هذا الحال - أي فقد الغايات الجديدة، أو الخيال بلغة علم الاجتماع المركّب - استحال الواجب أفضوصة مُسلية، وتشكّل من ذلك ما سمّاه زيفمونت باومان Zygmunt Bauman «سيولة الشر»، وعنى بها العيش «في مجتمع تستحوذ عليه نزعات الحتمية والقدرية والتشاؤمية والخوف والهلع، وهو مجتمع ما زال يميل إلى تمجيد إنجازاته الديمقراطية الليبرالية العتيقة، وإن كانت قديمة وخادعة. وغياب الأحلام والبدايل واليوتوبيات هو بالتحديد ما اعتبره جانبًا مهمًا من سيولة الشر. لقد استشرّف أرنست بلوخ وكارل مانهايم المستقبل في نبوءتين. فأما أرنست بلوخ فقد أسف على أن الحداثة فقدت الروح الإنسانية الدافئة التي يتسم بها الحلم اليوتوبي، وأما كارل مانهايم فقد شعر بقوة بأن اليوتوبيات تُرجمت بفاعلية إلى أيديولوجيات سياسية، وجُرّدت من الرؤى البديلة، وحصرها في مبدأ الواقع بدلًا من الخيال. فسيولة الشر تعني انفصال مبدأ الخيال عن مبدأ الواقع، حيث صارت الكلمة العليا لمبدأ الواقع»^(٦٠).

(58) Lipovetsky, Gille. *L'ère de vide Essais sur L'individualisme contemporain*, Paris:

Gallimard 1983, P 70

(٥٩) استعرت الوصفين من زيفمونت باومان وليونيدياس دونسكيس. انظر: زيفمونت باومان،

ليونيدياس دونسكيس، الشر السائل: العيش مع اللأبدل، ترجمة: حجاج أبو جبر، (بيروت:

الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨م)، ص ٧٧.

(٦٠) المرجع السابق، ص ٢٨.

وإذ تقرّر هذا الأمر، فإن عاجل السعي والوعي هو تصريف الذات إلى إحياء حالة ما قبل الواجب، أي إحياء الروح التي متى انفكّت من سلطة النطاق المركزي للغريزة والمنفعة والفردية، استقلّت بالعمل وفقاً لما يُوجبه الأمر الإلهي؛ لأن هذا الأمر هو الذي ينزل منزلة الأصل للقيام بالواجب؛ إذ يمّده بالغاية، والأكيد أنها لن تكون غاية دنيوية محدودة، وإنما غاية أخروية ممدودة.

لنقل إذن بعد هذا التطواف مع الشروط التي لا بُدّ من توافرها ليرتفع الإنسان من حضيض الغريزة والإخلال إلى الأرض إلى يَفَاع الطاقة الأخلاقية والتوتر الروحي، إن ما يكون ثمرة لهذه الشروط هو اكتساب الفعالية، أو القدرة على المبادرة؛ سعيًا لشقّ دروب جديدة في التفكير والتدبير. وفي حال لم تتحقّق الفعالية في الزمن، بأن تدور مع مقاصد الفكرة الدينية، فإن التخلف الجذري هو المآل الحتمي. وعلى هذا، فإن منظومة الفكرة الدينية والتوتر الروحي وفعل الواجب هي المدخل الصادقة ليسكن الإنسان في الدين كما يسكن في العالم، ويكشف عن حقيقة ذاته في الخطاب والفعل الحضاري النوعي؛ إذ لا يُمكن أن تُخاطب الإنسانية المقتدرة في الحضارة، وأنت فاقد لها. أما إذا كنت راعيًا للوجود وأمينًا عليه، لا مُفسدًا فيه، فهذا هو الملتقى الذي تشابك الأنواع لأجل إنجاز رئاسة الإنسان.

ورئاسة الإنسان هي الباب نحو الارتفاع من الحضارة إلى قداسة الوجود، فتكون القداسة هي مركز الاستقطاب والتوازن مع الحضارة. وإذا كان الترف هو نهاية الحضارة ومرحلة التحلّل والخروج من التدافع في التاريخ برأي معهود في مقاربات فلسفة التاريخ، فإن الصورة الجديدة تُبصر في القداسة على ضوء التحديات الراهنة الحقبة التالية بعد الحضارة. فعلى التحقيق، إن الإنسان إن لم يبدأ بالقداسة فهو على اليقين سينتهي إليها، وما يلوح لنا في مجرى عواقب التاريخ التي اختتمت قصة حضارتها مع واقع العولمة المادي، بأن أفسدت الإنسان في قدرته على أخلاقه، ففسدت إنسانيته تبعًا لذلك، ما يلوح هو جلاء النور الخافت الذي سيكون في يد الإنسان الجديد، لكي يُشعّ به على العالم، حاملًا النور الديني بوصفه رؤية إلى العالم، والطاقة الأخلاقية بوصفها قوة روحية مساندة للحركة في التاريخ، وامثال الواجب لحفظ سكن الإنسان في الدين كما يسكن في العالم.

هذه هي الحقائق التي أوصلنا إليها تحليلنا لشروط فعالية الأفكار في ضوء التحديات الراهنة، والتي أتاحت لنا -فضلاً عما أشرنا إليه- الخُلوَص إلى مواقع منهجية في طريقة تعاطينا مع المفكرين وآليات التفكير معهم، وليس فقط الاكتفاء بتأمل آرائهم، والانحصار في استخراج مضامينها. ويُمكن بيان ذلك من الوجوه الآتية:

- لم يكن قصدنا بسط جهد مالك بن نبي، وإنما قصدنا أن نفكر معه، وأن نزوّد مفاهيمه بمعانٍ من السياق التداولي المعاصر؛ لكي نتحقّق بالتواصل من جهة، ونثبّن الراهنية التي ما تزال في نصوصه من جهة أخرى. وهذا ما حدث حين أخذنا بالفكرة الدينية التي ارتكز عليها مالك بن نبي بوصفها نقطة انطلاق إلى راهن الإشكالات حول الدين من جهة تليته الدوافع الميتافيزيقية في الإنسان أو ملكه بالفراغ الكوني، ومن جهة الإبانة عن صور العلاقة بين الدين والعنف، بفك الارتباط بين إرادة التشبيك بين الدين والسلوك العنيف.

- سريان الطريقة على العنصر الثاني من عناصر منظومة مالك بن نبي؛ أي التوتّر الروحي الذي يترابط مع قانون تأثير الفكرة الدينية في العالم. وقد رجعنا هنا إلى نصوص معاصرة تُبيّن حال الإنسان الذي أصبحت النرجسية استراتيجيته في الحياة، وصار يسلك سلوك الذي تخدّر وازعه الأخلاقي، وانتفت استجابته للأوامر الأخلاقية. وكان مالك بن نبي قد أبصر في الطاقة الأخلاقية والتوتر الروحي الباب الأوحّد، الذي يُلجّ منه الإنسان إلى السلوك الحضاري ودروب التاريخ التي من الأكّد أنها لن تكون بتقليد خطى الآخرين التي سلكوها، بل بفتح دروب جديدة.

- فيما يخصّ الواجب الذي وُصّل القول بينه وبين تحقيق الفعالية إنجازاً ومبادرة وانكشافاً، فإننا وجدنا في نصوص الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط ما يتقارب وحقيقة استقلال الواجب عمّا يُسمّيه السعادة الخاصة والمنافع العاجلة، التي لا يُمكن لها أن تكون مبدأً تشريعياً للأخلاقية الإنسانية. وقد حوّم مالك بن نبي حول هذا القانون الشّارط للأخلاقية، وأقام الواجب على فكرة الإخلاص الدينية، ولم يكن العمل وفق قوانين حساب اللذات المنفعية، وإنّما كان وفق مبدأ الوازع الذاتي ومبدأ القصد المجرّد للذين يتحقّق بهما ميلاد المجتمع الصالح. وبهذا،

فإن تقريب مالتك بن نبي بين الصلاحية والحضارة، وجعل إحداهما تقاس بمعايير الأخرى، وإمالتة الكفة إلى قيمة الفكرة الصالحة والسلوك الفعال، لا يُستنتج منه فكُّ الارتباط بين الفعالية أو الصلاحية والفكرة الدينية. أو بلغة أخرى، الفصل بين الأمر الإلهي ومكارم الأخلاق، بأن يتنصر لهذه الأخيرة على حساب الأولى. بل إن قصده هو إقناع الفعل الصالح الذي يتأسس على الفكرة الدينية، أو إجراء الترابطية التكاملية بين الأمر الإلهي ومكارم الأخلاق صرفاً للفعالية أو الصلاحية عن توهم قوتها في إعراضها عن الفكرة الدينية أو الأمر الإلهي، وإخراجها من الانحصار في الشغل والفعل النفعي القريب. وعكسها إقناع الإنسان بضرورة تفعيل الفكرة الدينية أو الأمر الإلهي، والسير به في الأرض؛ تحريراً للفكرة الدينية من الأفهام النظرية التي أفرغتها من اقترانها بالحياة، وإمداد الإنسان بالطاقة الأخلاقية التي تُحرّره من الوجود الساكن والمكروور إلى الوجود الحركي والإبداعي.

- إن الوفاء لمهمة التفكير التي تركز على آلية الاعتراض أو النقد يقتضي مثلاً الإبانة عن علل التمرُّق الحاصل بين الفكرة النظرية والمحل الواقعي؛ إذ ليست دائماً أسباباً تتصل بالجانب المحسوس العملي، ولا ترتدُّ إلى أهمية امتلاك القوة الروحية التي تخترق حُجب الواقع، وتسعى للارتفاع به إلى المثال، وكأن الواقع هنا هو مرآة جاهزة لكي تنتقش فيه صور الأفكار. فالواقع إنما يموج بتحديات مركبة تتطلب تطوير الفكر المركَّب أيضاً، استناداً إلى أدوات المعرفة الإنسانية، أو «العلوم الكاشفة لسنن الأنفس» لإدراكه كما هو، والارتفاع به إلى ما يجب أن يكون.

ولا تكمن أهمية الالتقاء بالواقع هنا في القوة المحسوسة والأفكار الصحيحة منطقياً وفلسفياً فحسب، بل تكمن في الجهاز العلمي التحليلي التركيبي الذي يُقدَّر قيمة الواقع الإنساني، ويتواصل معه من جهة أننا جزءٌ منه وليس كلاً فوقه، أو كتلة نُحرّكها كما نريد ونبتغي. وبهذا، فإنه يتعيَّن على منطق الصلاحية - بوصفه اشتباكاً عملياً مع الواقع - أن يُحقِّق البصيرة العلمية الاجتماعية التي لا تقترب من الواقع بالحماسة الوجدانية فحسب، بل تقترب منه بالآلة العلمية أيضاً.

الفصل الخامس من إصلاح العقل إلى تجديد الوجدان

مُفتِّح الإشكال

إن المتصفح لجهود رسم السُّبل المنهجية لتحقيق النهضة أو الحضارة أو رئاسة الإنسان، لا يرجع بنموذج واحد أو بمنهج ثابت، إنما يلاحظ تعددية النماذج وتحرك المناهج، وهذه الاختلافية آتية من طبيعة النموذج الإدراكي، وقوة التحولات من داخل الثقافة، ومن حركة التحولات العالمية التي أصبحت تؤثر في الثقافات الفرعية، بل بتبغّي صوغها وفق متخيّلها النفسي، ورهاناتها المصلحية، التي في ظاهرها السياسة والاقتصاد، أما باطنها فهو الثقافة والتربية، ومدلول هذا أن عمق الاشتغال هو إحداث تبدّلات نوعية في عمق الثقافة. وفي النماذج الإدراكية التي هي علّة الاختلاف، والتي نقصد بها تباين المنظورات التي تعكس فهمًا مخصوصًا وتأويلًا مخصوصًا أيضًا، للكيفية التي يجب أن يكون السلوك وفق مخطّطها يحقق حالة الإصلاح. ومن ثمّ، فإن صورة مناهج الإصلاح في السياق الراهن، ميسمها الاختلاف والتنوع، كما سبقت الإشارة.

ونحن في سياق بحثنا هذا نبتغي تركيز الفكر على ظاهرة سادت في سياقات الفكر الإسلامي المعاصر، تستوجب منا التعليل والتدليل، إنها ظاهرة الانتقال من المناداة بأوّلية إصلاح العقل وتحرير مناهج التفكير من التقليدية والتبعية، إلى حقبة أخرى تمثّلت في المناداة بتقوية الوجدان، بوصفه الملكة التي يسكن بها الإنسان في الوجود، كما هو ساكن في العالم. أو بتوصيف آخر، يجوز لنا رصد مرحلتين مهمتين في الخطاب الإصلاحي المعاصر: إحداهما مرحلة المناداة بإصلاح العقل من خلال عناوين متعدّدة لكن مثواها الأخير واحد، مثل إصلاح العقل أو أعمال العقل أو تجديد العقل أو بناء الوعي، وجُلُّ هذه الخطابات ترى أن قلب الأزمة هو

اختلال مناهج التفكير أو أزمة التفكير، وبناءً على هذا التشخيص تحدّد العلاج في إصلاح مناهج الفكر، وتطوير مناهج إعداد المفكرين. إلا أن تَمَّ اتجاهاً بدأت ترسم معالمه في الخطاب الإصلاحى الراهن، لم يُعْذِرْ أن عمق الأزمة هو العقل والفكر، بل الإرادة والوجدان، وهذا الخطاب خرج من صميم خطابات المرحلة الأولى. وملححه الجوهرى هو الانتقال من إصلاح العقل إلى تنمية الإرادة والوجدان، ومن أعمال العقل إلى جدلية الوجود والوجدان، ومن تجديد العقل إلى إحياء قلب الإنسان المعاصر. وهذا الانتقال هو ما نبتغي تفسيره وتعليقه ضمن هذا الفصل، وذلك ببسط الأسئلة التالية:

ما هي محددات حقبة الإصلاح العقلي؟ لماذا هذا التحوّل من المراهنة على إصلاح العقل إلى المراهنة من جديد على تقوية الوجدان وإحياء الروح؟ هل يعكس هذا الانتقال خللاً في تشخيص الأزمة منذ البدء؟ أم هو اعتراف بقيمة الوجدان والوعى الروحى الأخلاقى في فعل الإصلاح الجذري؟ وما مدى مشروعية هذه المقاربة الوجدانية للخطاب الإصلاحى؟ هل يمكن لها فعلاً أن تحقّق الإصلاح الجذري المنشود؟ ألا يمكن شقُّ منظور آخر في التفكير يحقّق التكاملية المعرفية بين المعرفى والوجدانى؟

أولاً: مفاهيم مفتاحية

أ. إصلاح العقل:

يمكن القول بأن لهذا المفهوم المركب لفظياً استخدامات لا تتوحّد إلا في الصورة اللفظية، وحفظاً لمقاصد بحثنا هنا فلا بُدَّ من الإقرار بأن تَمَّ استعمالاً تداولياً في السياقات الفلسفية، وأن تَمَّ استخداماً مقامياً يخصُّ السياق الذى نحن بصدد الكلام حوله. أما الاستخدامات التداولية الفلسفية فإنه يمكن الأخذ بمفهوم سائد في تاريخ الفلسفة، وهو المفهوم الاحتجاجي ضد سلطة التحكّم في التفكير الإنسانى وسلطة الفكر العمومى، وتُعدُّ رسالة اسبينوزا Spinoza ١٦٣٢/١٦٧٧ «رسالة في إصلاح العقل» شاهداً على عدم الانفكاك بين المناداة بإصلاح العقل،

وتقويم مناهج التفكير وفق مقتضى الفكرة التأملية والمنهج المُستنبط من العقل ذاته.

ولأجل هذا، فإن الأقوال المسموعة والتجارب المُبهمة والمعاني الغامضة ومعطيات المخيلة التي تنفعل بها النفس هي معوقات في سبيل إصلاح العقل؛ ولأجل هذا رسم اسبينوزا معالم المنهج في إصلاح العقل الذي من مياسمه أهمية تميز «الفكرة الصحيحة عمّا سواها من الإدراكات، وأن يحفظ الفكر هذه الأخيرة. ثانيًا: أن يضبط القواعد التي تسمح وفقًا لهذا المعيار بإدراك الأمور المجهولة. ثالثًا: أن يؤسس نظامًا يجتنبنا عناء البحث في الأمور التافهة... ولمّا كان المنهج هو المعرفة التأملية ذاتها، فهذا المبدأ الموجه لأفكارنا إنما هو معرفة ما يؤلف صورة الحقيقة، ومعرفة العقل وخواصه وقدراته. فإذا فرنا بهذه المعرفة، نكون قد فرنا بالمبدأ الذي سيكون منطلقًا لاستنباط أفكارنا، ونكون قد اهتدينا إلى السبيل الذي سيسمح للعقل في حدود مجال قدرته بالوصول إلى معرفة الأشياء الأزليّة»^(١). وهذه التوصيفات للمنهج القويم في إصلاح العقل، ترتدُّ كلها إلى إشكالات ترتبط بحركة الفاهمة البشرية، وأصل الأخطاء المعرفية، والجهات التي تحوّل دون أعمال العقل من ذات العقل، وليس من مصادر أخرى.

ومن ثَمَّ، فإن مدلول إصلاح العقل هو تحرير حركة التفكير من مصادر الخطأ، والإعراض عن الأفكار التي يكون مصدرها السمع أو التجربة المبهمة، والارتكاز على نبض العقل نفسه وليس شيئًا آخر. كما يمكن أن نلاحظ كلمة إصلاح العقل في السياقات الإستمولوجية المعاصرة، في سياق أزمة المعرفة الاختزالية والعقل الثنائي والفكر التجزيئي، حيث إن مفردة الإصلاح صارت علامة على إعادة التواصل بين المعارف وتحرير العلم من العقل الأعمى، الذي يريد أن يعصر الحقيقة من رؤية أحادية. لذا فإن مستلزم هذا الإقرار بالإستمولوجي نقديًا، هو «إصلاح المعرفة حتى تتمكن من مواجهة تعقيدات العالم والحياة والمجتمعات والعلاقات الإنسانية. [ف]الواقع أن نمط المعرفة المهيمن ينهني، ليس على

(١) اسبينوزا، رسالة في إصلاح العقل وفي أفضل منهج نسله لمعرفة الأشياء معرفة صحيحة، ترجمة: جلال الدين سعيد، (تونس: در الجنوب، ١٩٩٠م)، ص ٤١، ٦١.

التخصص في ميدان معين فقط، مما أدى إلى تطورات علمية عظيمة، بل على التفريق بين الميادين المعرفية وتشتيت المعارف وعدم القدرة على الربط بين المعارف القطاعية من أجل معالجة المشاكل العامة والأساسية، التي تستوجب كلها التواصل بين المعارف المنفصلة»^(٢).

وجلّي - إذن - أن الإصلاح يأتي في سياق إبستمولوجي، يرى أن مدخل الترميم هو المعرفة، وكيفية تمثيلها ومنهج توزيعها ونشرها. أما إصلاح العقل في المدلول الذي يعني غرضنا هنا، فهو تشخيص ومنهج وهدف. أما التشخيص فيعني تلمّحاً للأزمة في المحددات الفكرية للإنسان، فالخلل فكري ومنهجي ومعرفي، وبناءً عليه فإن سلوك طريق صلاح الحال الإنساني مأتاه هو إصلاح مناهج التفكير، كي تتحقّق حالة الصلاح بوصفها تمثلاً فكرياً وسلوكياً للأمر الإلهي ولمقتضياته، والمنهج هو تحرير الفكر من الحس المشترك والأحكام المسبقة العفوية، وتدريبه على إتيان التفكير الاستقرائي والاستنتاجي والتحليلي والحواري والمقاصدي، والغرض هو إعادة الدور الاجتماعي للفرد، والدور التاريخي للمجتمع، في سياق فعل إنجازي يؤمّ الإنسانية ويأخذ بيدها نحو قيم الحق والخير.

وبهذا فإن مدلول إصلاح العقل ضمن سياقنا التحليلي هنا، يتأسّس على الإصلاح العقلي من داخل المنظومة المعرفية، أي منظومة الإقرار بصحة الكليات الإيمانية، والانطلاق منها لأجل إعادة التفكير إلى جريانه التكاملي مع الوحي، وليس إلى قطيعته الجذري معه. أما كلمة الإصلاح بوصفها عنواناً في الجهود التي تروم التخلص من الفساد بكل وجوهه، فهي أيضاً كلمة متعدّدة المعاني والدلالات. وبيان هذا أن هناك من يُعرّف الإصلاح بأنه «صلاح العباد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن صلاح المعاش في طاعة الله ورسوله» (ابن تيمية). ورأى الألوسي أن: «الصلاح عبارة عن الإتيان بما ينبغي، والاحتراز عما لا ينبغي». بينما قال ابن عاشور: «الصلاح تمام الاستقامة في دين الحق». وقد أشار عبد القادر حامد التيجاني إلى هذه المعاني قائلاً: «الإصلاح هو الانخراط في عملية متواصلة من

(٢) إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة، الأفكار، ترجمة: يوسف تيس، (المغرب، إفريقيا الشرق، ٢٠١٣م)، ص ٧.

إقامة نظام اجتماعي عادل، ثم حمايته وتطويره. ويقول آخرون بأنه الثبات على حالة الاعتدال والاستقامة، خلافًا للفساد الذي يعني التغير عن حالة الاعتدال والاستقامة^(٣). وهذه التعددية المفهومية مثاها الأخير هو رفع حالة الفساد متى وُجدت، وتثبيت حالة الصلاح متى وُجدت والمحافظة عليها، ويجدر بنا لفت النظر أن ثَمَّ من يرى مركزية مسألة دون أخرى في فعل الإصلاح، فمثلاً بين أولوية السياسي أم الثقافي، تكوين الوعي الفكري أم الوعي الأخلاقي.

ومردُّ هذا الاختلاف الظاهر إلى حجم التحدي المرحلي الذي يتطلب الرفع، وأولوية جانب من جوانب الحياة الإنسانية التي يتحدَّد معها عاجل إقامة الاعتدال والتوازن. فإذا كان الواقع يشهد اختلافاً في أزمة التفكير، تحثُّم على الإصلاح تطوير الأدوات والأفكار التي تُمكن من إعادة ترتيب مصادر الفكر، ورسم منهجية التنمية الفكرية، أما إذا كان التحدي هو هجر المعايير الأخلاقية والانسياق خلف الأخلاق المذمومة، فإن روح الإصلاح ينبغي أن ترسم أيضاً خطاطات التربية الأخلاقية التي تُحيي في الإنسان نواته الخلقية، لكي يُحصِّل القوة على إحياء مكارم الأخلاق في نفسه. وهكذا تكون سيرة الإصلاح في سياقه وتحدياته.

ونحن ضمن هذا المقام من التحليل نتبَّئ المفهوم الفلسفي المركَّب، الذي يعطي معنى للإصلاح يستغرق أكثر الجوانب التي نشهد وجودها في السياقات الراهنة، أي جانب المعاندة بين العقل والوحي، وجانب المُباعدة بين العقل النظري والعقل العملي، وجانب الاختلال بين القوة والشرعية في الأحوال السياسية. وبناءً على هذا التشخيص لجوانب المشكلات، فإن المفهوم الأكثر قوة وإحاطة، الذي يمتلك المؤيدات الواقعية ويحضر في سيرة الأمم التي كان لها أثر في التاريخ الكوني، هو أنه «بالأساس صلح في ذات الإنسان وجوديًا بين العقل والإيمان، وهو معرفيًا الصلح بين النظرية والتجربة، وجماليًا بين الطبيعي والخُلقي، وسياسيًا بين القوة والشرعية»^(٤). وهذا المدلول للإصلاح - كما نلاحظ - مرُكَّب ويتساق

(٣) انظر: الحسن بن إسماعيل، مفهوم الإصلاح في القرآن المجيد: دراسة في أسبابه ومظاهره، إسلامية المعرفة، العدد ٨٠، ٢٠١٥م، ص ٢٠-٢١.

(٤) أبو يعرب المرزوقي، الإصلاح العقلي وصراع الوثنيات أو في عواقب الفوضى، ضمن كتاب مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي، (القاهرة: جامعة الدول العربية، ٢٠١١م)، ص ١٢٦.

والفعل الإنساني المحايث والمشوب بأوصاف القصور والانزلاق واللاتوازن. وعليه، فإن الإصلاح هو سعي دؤوب للرفع وتحسين الحال، وبناءً عليه يمتاز بلا اكتماليته ولا نموذجيته، تساوقاً مع السير الإنساني في العالم نحو المثال والحقيقة والخير.

ب. تقوية الوجدان:

تشارك مفردة الوجدان لفظاً ومعنى مع كلمة الوجد والوجدانيات، فهذه الأخيرة تعني «ما يكون مُدرِّكُه بالحواس الباطنة»^(٥)، وهنا إحالة إلى البواعث النفسية في الإنسان، وليس إلى دوافعه الفكرية أو الحركية، ويجدر التنويه أيضاً إلى تلازم الوجدان والمقالة الأخلاقية في فهمها ورسمها لأحوال الإنسان في سَيْرِه نحو النموذجية المثلى فكراً وقولاً وعملاً، وبيان هذا أن الوجد ليس حالة مكاشفة، وإنما هو «تغييرات وأحوال في النفس كالشوق والخوف والحزن والقلق والسرور والأسف والندم... إذن هذا المدلول يستدعي أن الوجدان يقصد به أيضاً القوى الباطنة في النفس»^(٦)، بما هي أداة التربية المتينة للإنسان، أو هي الركيزة الحقيقية لأجل الأخذ بيد الإنسان والسلوك به مسالك الرشد والاستقامة، أي إن الوجدان ومستلزماته الاشتقاقية، الوجد والوجدانية، يؤمن بأن روح الإنسان ودوافعه الأخلاقية هي الأصل في بث الحيوية والتحرُّر من الغفلة المفهومية والعملية. ومن ثمَّ، فأداة الوجدان المعرفية هي الحدس بوصفه قدرة على تلمُّس الحقائق بالقوى الباطنة في النفس مثل القلب والعاطفة والشعور.

وإذ تبين مدلول الوجدان، فإننا نمضي إلى الإبانة عن مفهومه ومنزلته في سياق الإصلاح الراهن، إنه يعني أن تنطلق الجهود الإصلاحية من باطن الإنسان وليس من خارجه، بأن تعمل على إيقاظ دوافعه الباطنية أو إحداث تغيير في نفسه من الداخل بمنهجية عملية وبرامج تدريبية أخلاقية تكون غايتها الأخيرة «إحياء القلب»

(٥) الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

(٦) الموسوعة الفلسفية العربية، «الاصطلاحات والمفاهيم»، (بيروت: مركز الإنماء القومي، د.ت)، مادة وجد، ص ٨٣٢.

وتكوين البصيرة الأخلاقية التي ترتفع بالرؤية من رتبها الحسنة المشتركة إلى رتبها العقلية المتوحدة، ومن الفعل العبي إلى الفعل الحكمي.

فتقوية الوجدان -إذن- لا تُبَوِّئ العقل مرتبة القائد في الغالب، بل ترى أن الفعالية العقلية في أصلها فعالية قلبية لطيفة، تقوى كلما قويت دائرة حياة القلب وتضعف كلما ضَعُفَتْ، وبهذا فإن التفكير في الإصلاح هو تفكير في تحرير قلب الإنسان من الصوارف التي تصرفه عن مادة حياته وهي مكارم الأخلاق، التي متى تشرَّبَتْها النفس الإنسانية نمت وريَّت واستوت على صورتها الأخلاقية القيِّمة، والفعاليات العقلية يجب أن تكون خادمة لهذه الحالة للإنسان وليست مستقلة عنها أو متحكِّمة فيها.

ثانياً: سمات الإصلاح العقلي

لم يكد الإنسان المسلم العربي أن يعي تخلفه، وأن يشرع في مساءلة أصوله، حتى غمرته سياسة التحديث الغربية، وأبقته مندهشاً من إنجازاتها العلمية والفكرية، فشرع في السؤال عن الكيفية التي تمكَّنه من تحقيق التحضُّر على مقتضى سياقه التاريخي وحالته الفكرية، فاندفعت مشاريع الإصلاح لأجل هذا الغرض، وتنوعت في أساليبها وأغراضها، وكان عنوان الإصلاح هو الهم الذي يوحد بين جهود النهضة والتغيير والإصلاح والإحياء، لكن الخطاب الإصلاحية الذي ينطلق من النموذج المعرفي الإيمان، ويتبنَّى منظومة القيم الإسلامية - لاحظ أن فعل الإصلاح السائد لم يحفظ لهذه المفردة روحها أو مضمونها النموذجي، فاندفع إلى رسم معالم الإصلاح الحقيقي، والكيفية التي ينبغي أن يكون عليها. ولأجل ذلك، دعت الزُّمر المتأثرة بالفكر الغربي إلى أنموذج الاتباع كي يتحقَّق الإبداع، ودعت الزُّمر المتأثرة بالموروث التاريخي الساكن إلى أنموذج الاقتداء كي يتحقَّق الإحياء. إلا أن فئة أخرى رأت أن مكن الخل هو تلك العقلية الاتباعية عند كليهما، وأن المطلوب الحقيقي ليس هو الإخلاص للصور القائمة، وإنما لروحها التي كانت سبباً في انبجاسها.

وبالفعل، فإن أنموذج المحاكاة والتبعية لكلا الاتجاهين يكون بالخروج من

ترسيماته عن طريق تفجير القدرات العقلية للإنسان المسلم، ووضع البرامج التعليمية وإنشاء الجامعات لتوزيع المعرفة المنهجية البرهانية الصائبة، والإبانة عن حدود الاتجاهات المتبعة السائدة. ومن هنا، يمكننا صرف البيان إلى سمات الإصلاح العقلي، كما تقرر في سياقاتها التاريخية وبرامجها الإصلاحية في المياسم الآتية:

أ. أزمة في الفكر وعلاجها هو إصلاح مناهج التفكير وتصحيح منطلقاته:

تُعَدُّ هذه السمة ملمحاً جوهرياً من ملامح المطابقة بين الإصلاح وتحقيقه، وبناء مناهج التفكير وتنقيتها من عوائقها المعرفية والنفسية والتاريخية: «فالأمة مُطالبة بتغيير هذا الواقع المرير الذي تعيشه، وأولى خطوات التغيير تبدأ بالتفكير»^(٧). وهذا الإقرار جرى استخلاصه بعد أن استبان للتأظر أن «النقطة الصحيحة في عملية التغيير يجب أن تبدأ بالفكر؛ وذلك لأن الفكر هو المقدمة الطبيعية لكل عمل ينبع منه صحيحاً كان أم خاطئاً. ومعنى ذلك أن الفكر الصحيح هو الذي يوجد النهضة الصحيحة، وهو الذي يأخذ بيد الأمة للخروج من أزمتها الخائقة»^(٨).

فالمدخل -إذن- هو الفكر بوصفه الميزة المخصوصة بالإنسان، وأي خلل يُصيب هذا المدخل سينعكس على الفعاليات الإنسانية برُمته، فالقائد هنا هو الفكر الصحيح الذي يقود إلى الإصلاح عبر فهم مسيرة الأمة في تاريخها واقتناص العبر والأبعاد الفكرية التي آلت إليها. ومن ثم، فتكثير المناداة بالقيم والمبادئ والمواظ عليها ليست سبيلاً صحيحاً إلى الإصلاح، بل إن السبيل الصحيح هو «إصلاح مناهج الفكر، فهو المقدمة والأساس والسبيل إلى إصلاح مناهج التربية، وإلى إصلاح أنظمة اجتماع الأمة، وإلى إعادة بناء طاقات النفوس وامتلاك ناصية المعرفة والقدرة والأداء»^(٩).

(٧) أكرم صالح خوالدة، اللغة والتفكير الاستدلالي، (الأردن: دار الحامد للنشر والتوزيع، ٢٠١٦م)، ص ٢٠٧.

(٨) طه جابر العلواني، تقديم كتاب عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م)، ص ٥.

(٩) المرجع نفسه، ص ١٣.

ولو أننا نترقّى في البيان قليلاً لذهبنا إلى القول مع سمات الإصلاح العقلي بأن المدارس الغربية نفسها نشأت أيضاً لكي تُصحح التفكير وتُنقيه من رواسته والأمر العائقة عن حريته، فالمدرسة الماركسية التي كانت ضديدة الإصلاح العقلي الإسلامي ضمن هذا السياق، هي في صميمها إصلاح فكري وتنقيّة لحركة الإنسان من القبضة المثالية الألمانية ومن تأويلات الفلاسفة النظرية، إلى يؤس الفلسفة وإعادة الحركة المادية إلى جريانها واستغراقها لفاعليات الإنسان، ولو أننا مثلنا لقلنا بأن المدارس الفكرية الغربية هي مدارس إصلاحية من منظورها، بوصفها حركة فكرية يتجدّد بموجبها عقل الإنسان ويستعيد صلته بالزمان والإرادة بعيداً عن تمثّلات فلسفة معيَّنة. ويسري هذا الوصف أيضاً على المدارس الإسلامية في التراث المعرفي، خاصة تلك التي دعت إلى التكامل مع الوحي الإلهي، وإنشاء المنهجية التكاملية التركيبية بين الأنساق المعرفية، فلنا فيها أسوة منهجية حسنة في إعمالها العقل وبلورتها للمناهج الصحيحة لأجل الفكر الصائب.

والمستدير نحو التراث الإسلامي يجد الشاهد تلو الآخر على أن العقل زاخر، وأسواق الفكر نافقة، ذلك «أن التراث الإسلامي المعرفي والفكري في الصميم، إنما هو تراث عقلي على نحو عميق، بالرغم من أنه مؤسّس على الوحي... ثم إن فقر الفكر الإسلامي المعاصر مقارنة ببراعة التراث الفكري الإسلامي في القرون الوسطى وغناه، يقود إلى القول بأن علاج الإشكالات التي تواجه الإسلام المعاصر، إنما يكمن - جزئياً على الأقل - في استدعاء تراث دقيق أكثر عقلانية وأبكر يتصل بهذا الفكر»^(١٠). ولأجل هذا، فإن سمات الإصلاح العقلي في صيغته التي تشخص الأزمة في التفكير هي:

- لا بُدّ من الوعي بإعادة صياغة مناهج التفكير والدراسات الإسلامية، والوعي بحدود الحل الأجنبي لمشكلات النهضة الإسلامية، وحلول الحل التراثي على حدّ سواء.
- يجب إصلاح الفكر، أي تحريره من البوتقة الوضعية، وإعادة الترابط بينه

(١٠) انظر: جون والبريج، الله والمنطق في الإسلام: خلافة العقل، ترجمة: تركي المصطفى، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٧م)، ص ٣٠، ٣٢.

وبين الوحي الإلهي في تناغمية منهجية وتراتبية معرفية في الوعي وفي الإدراك.

• التعليم هو المحل الذي تجري فيه عملية الإصلاح العقلي، ومن ثم فإن محورية المؤسسة العلمية «في تحقيق الإسلامية، وبناء المنظور الإسلامي في مجال العلم، والأداء الحضاري الفعّال، وبناء الأجيال المؤهلة لحمل الرسالة. وهذا هو دور الأمة وفكرها الإسلامي الراشد لكي تُصحح مسيرة الحضارة الإنسانية، وتسدّد مسيرة الفكر الإنساني المعاصر»^(١١).

ب. إصلاح العقل هو تجاوز لمقالة العقل الحدائي والعقل التراثي في التفكير: تأتي السمة الثانية من سمات الإصلاح العقلي، بالدخول إلى أثون الجدالات بين مقالة العقل التراثي ومقالة العقل الحدائي، أو قل بين منظور هاتين العقليتين، وإذا كانت السمة الأولى قد انطلقت من إسكان الأزمة في الفكر ابتداءً، فإن المقام هنا هو التفكير في عقلية جديدة تكون عاكسة لمنطق العقل نفسه ولبنيته التكوينية رأسًا، وليس الميل إلى هذين المنظورين العاجزين عن إحداث النقلة العلمية المطلوبة للنهوض بالأمة وتجاوز حالة الجمود والتراجع، والدليل على هذا أن «المنظور التراثي لا يرى العلم حركة فكرية مستمرة تهدف إلى تطبيق قدرات الإنسان العقلية على المعطيات المعرفية المتجددة، بل يعدّ العلوم معارف ناجزة. لذلك يرفض التراثي إخضاع التراث إلى عملية نقدية، ويعدّ نقد التراث انتقاصًا لإسهامات علماء المسلمين وفقهائهم، وهجومًا على رسالة الإسلام وحضارته. وفي المقابل، نجد الحدائي لا يعي الطبيعة المرحلية التاريخية للفكر الغربي، ويبدو غافلاً تمامًا عن ارتباط الأطروحات الفكرية بمراحل التطور الحضاري للمجتمع الغربي. لذلك تراه يتبنّى أطروحات وتصورات ينتقياها اعتباطًا لوقوعها في نفسه موقفًا حسنًا، ثم يعتمد عليها لنقد التراث الإسلامي ويستخدمها بوصفها بديلًا معرفيًا للأطروحات والتصورات التراثية، غير مكترث بانفكاكها عن التصور

(١١) عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

الكلي الذي يوجه الإنسان المسلم ويزوده بمحفزات عمله ومعنى وجوده»^(١٢).

واضح -إذن- حقيقة الخيط الذي يُنظَّم مقارنة إصلاح العقل لسق الطريق خارج المنظور الحدائي والمنظور التراثي، وترتسم معالم هذا الطريق في تجاوز الأحادية التي تُميّز كلا المنظورين، وإيجاد اللّحمة والتكامل المعرفي بين العلوي والتجريبي أو بين الوصفي والمعياري؛ لأن حال العقل في السلوك الحاصل يمكن نعتة بالاضطراب المنطقي، والفوضى الفكرية، والاختلال المنهجي؛ ولأن هذه هي الحال السائدة، فإنّ مرتكز الرؤية يقرر ما يلي «أن إصلاح منهجيات التفكير هو المدخل إلى تجاوز الاضطراب الاجتماعي وإصلاح الفوضى الثقافية»^(١٣).

يتخذ مفهوم إصلاح العقل -إذن- لبوس المدلول المنهجي، فحركة العقل أو روح الإصلاح هنا تكون يرسم معالم المنهج الذي يخلّص حاصل النظر والعمل من الفوضى الفكرية والتناقضات التي تسكن في عقل الإنسان المسلم، تناقضات تظهر في تجاوز الأضداد في وعيه، كتجاوز التراث الذي يمدّه بالهوية والغرب الذي يتبدّى له بوصفه متجاً للمعرفة، وهذا ما أدى إلى غياب الأصالة الإبداعية، التي ترجع إلى افتقاد الحركة العقلية لناظم منهجي يربط المصادر المعرفية، ويعي أثر التحيزات النفسية والاجتماعية، ويتخذ من التكامل الصيغة المنهجية التي يوائم بها وجوده في العالم. ومن ثمّ، فإن نموذج العقلانية التكاملية التي تدرء التناقض بين المنظور التراثي والمنظور الحدائي، وتحدث التكامل المعرفي، تتبنّى المنظور التالي: «إن التفكير المنهجي يهدف إلى توليد نظام عقلي مُحكَّم يحاكي نظام الخطاب والطبيعة والمجتمع»^(١٤).

هكذا إذن يتولّد التفكير المنهجي من سياق رَأب الصدع بين المقالة التراثية والمقالة الحدائية في التفكير؛ ولأجل مجاوزة إفرازات هذه الأساليب الأحادية الاختزالية لا بُدّ من:

(١٢) لوي صافي، أعمال العقل من النظرة التجزئية إلى الرؤية التكاملية، (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨م)، ص ١٢-١٣.

(١٣) المرجع نفسه، ص ١٨.

(١٤) المرجع نفسه، ص ٢٤.

- تطوير بنية نظامية تدرك الجزء في إطار الكل، وليس إعمال العقل في نظام واحد واختزال الحقيقة في معارفه، مثل الاختزال في نظام الطبيعة فقط، أو في نظام الخطاب، أو في نظام المجتمع.
- لا بُدَّ من تبني فلسفة التكامل المعرفي التي تحرر فعل التعقُّل من الرؤية الجزئية التحيزية التي تشوّه موضوع التأمل، ولا بُدَّ من تبني منظومة القيم التي تحفز الإنسان لإرساء وظيفة الاستخلاف، التي تُبنى بواسطة البحوث العملية والميدانية التي تنقل الاستخلاف من صورته النظرية إلى تحقيقاته الفعلية.

ج. إصلاح العقل بمعنى تحرير التفكير على شروط المناهج العقلية، والمعايير العلمية المستجدة:

لم ينكفئ الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي على نفسه ونصوصه فقط، بل إنه اندفع إلى خوض فعل الإصلاح من زاوية فلسفية، ومنهجية منطقية تعي دور البناء الاستدلالي والإبداع الفلسفي في فعل تحقيق اليقظة الدينية، ذلك أن الهزيمة الحقيقة هي هزيمة العقول، وبناءً عليه لزم البحث عن المناهج التي يُبنى بها العقل بالعدة المنطقية والاستدلالية، التي تجعله في مستوى رد التحدي؛ لذا يبدأ التشخيص بملاحظة ظاهرة اليقظة الدينية التي «على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، تفتقد إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مؤسس»^(١٥).

وبهذا الإقرار ارتسمت خارطة تعطي الأهمية للمنطق الصوري والرياضي، ولمنهجيات الحوار والمناظرة، ولأحدث النظريات اللسانية والتداولية، كي يتأتى للعقل المسلم القدرة على التحول والتجديد وإنشاء المفاهيم الجديدة، فضلاً عن علاج آفة العنف التي أصبحت صورة من صور المشهد الثقافي المعاصر؛ إذ إن

(١٥) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م)، ص ٩.

دواء العنف هو تحصيل القدرة على الدليل؛ لأنه بالدليل يقدر على التحرُّر من العنف، ويدخل في علاقة تعاونية على النفع المشترك، وتعارفية من أجل توسيع العمل بالقيم الأخلاقية.

إن رسم القدرة العقلية موقوف على أهمية التحصيل والمجاهدة المفهومية؛ كي يدخل العقل المسلم أفق الإبداع، ويستقل ببناء نظريته المخصصة إلى العالم، مستثمرًا إمكاناته اللغوية وإمكاناته التراثية، التي هي منبع العطاء وعنوان الخصوصية، والغرض من وراء هذا القول الثقل بأهمية تجديد العقل، هو بث الحقائق الآتية:

١. إقرار القول بتعدد مراتب العقلانية وتفاضلها، فالفعل الإدراكي الحسي وفق هذه النظرة يكون في الرتبة الأخيرة، ويرتقي في معراج الحقيقة من الكثافة والخشونة إلى الرتبة الأعلى من مراتب العقلانية، أي رتبة الرقّة واللطافة والقوة الروحية، وما إجراء القسمة بين العقل المجرد والعقل المُسَدَّد والعقل المؤيد، سوى أمانة على ترسيخ مبدأ تفاضل الفعاليات العقلية، والمُتخلِّق بأخلاق الدين وحده هو «من يُحصِّل رتبة العقلانية المسددة، ثم كيف أنه يرتقي منها إلى رتبة العقلانية المؤيدة متى اتقى الآفات التي قد تدخل على عمله، وكيف أن واجبه هو أن يعمل جاهداً من أجل الارتقاء إلى هذه الرتبة الثالثة التي تجعل له عقلاً كاملاً، يدرك ما لا يدرك غيره، ويُصيب حيث لا يصيب»^(١٦). ومدلول هذا أن قوة العقل ترتكز أيضاً على الوجدان، بمعنى أن العقل يجد سنده في دعائمين اثنتين: دعامة التفكير المُحرَّر على شروط المناهج العلمية المستجدة، ودعامة التجربة الإيمانية، وغرض كليهما هو تقوية العقل واستئناف العطاء العلمي بخصوصية إبداعية، تعكس ثمرة المجال التداولي، وتعكس قدرة الأمة على توليد المفاهيم وبناء التعاريف والأدلة التي لا تقل قوة عن نظيرتها الغربية، فإصلاح العقل هنا محمول على إتقان

(١٦) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م)، ص ٧٦.

آليات التفكير الاستدلالي والحجاج العلمي على صفة وصلاحية القيم
الاعتقادية واللغوية والمعرفية.

٢. تحرير الفكر العربي من التبعية لعقلانية الغير، التي ليست سوى تجلٍّ من
تجليات الممارسة العقلية، وليست مبدأها أو مثالها الأسمى، وفي
المقابل حفز الهمم نحو الاجتهاد في تطوير عقلانية من لدن هذا العقل
الإسلامي، وتجديد العطاء الفكري المنقطع منذ اللحظة التي جرى فيها
ترسيخ النموذج العقلاني (الكوني). ذلك أن الكونية ليست في التحليل
النهائي إلا أنموذج العقلانية الغربية التي تجرُّ وراءها نماذج في العقلانية،
وليست نموذجا واحداً. ومن ثم، فعلى أية حال ليس ثمَّ مفهوم
غربي واحد للعقل حتى يتخذ محكاً ومعيّاراً... فعلاقة الغرب بالعقل
علاقة معقدة ومثيرة، وقد أنتجت عدداً من المفاهيم المختلفة
للعقل والعقلاني^(١٧).

٣. لا تجديد في العقل ما لم يُحصّل هذا العقل القدرة على تصور البدائل
السائدة في الواقع العالمي المشهود، وتحصيل هذه البدائل موقوف على
بناء الأفكار على مقتضيات المجال التداولي، والتمكّن من آليات الإنتاج
التي وضعت بها هذه المضامين، فضلاً عن أهمية التحرّر من عقدة
النقص التي صارت تسم العقل المسلم.

ثالثاً: من أمراض التفكير إلى أمراض النفس

تبيّن لنا - في ضوء ما أشرنا إليه سابقاً - أولوية إصلاح العقل ورسم منهجية
جديدة تكاملية، أو أهمية تزويد العقل بمفاهيم وأنساق من السياقات العلمية
المعاصرة، كي تكون هذه هي الروافع الحقيقية لأجل نهضة أصيلة وليست دخيلة،
إبداعية وليست اتباعية، تكاملية وليست تجزئية، ويجدر التنويه أن هذه الرهانات
لها ظرفيتها التاريخية، وسياقاتها الحضارية في المجتمعات المسلمة، فالهيمنة

(١٧) جون ولبريدج، الله والمنطق في الإسلام: خلافة العقل، مرجع سابق، ص ٤٦.

الغربية والهزيمة السياسية قد دفعت الزُّمر الفكرية في دوائر الإصلاح الإسلامي المعاصر إلى اعتبار أن تفوق الغرب آتٍ من ديكارت، والمقصود بديكارت ليس الشخص الفرنسي الفيلسوف وعالم الرياضيات، بل المقصود هنا هو مقالة منهجية تصل بمن أتبع مسالكها إلى اليقين في البحث عن الحقيقة، وهي مقالة فكرية منهجية يرى البعض بمبالغة أنها فاتحة العصر العقلاني الحديث.

من هنا، فإن أحد مبررات تركُّز خطاب الإصلاح حول العقل، هو ضعف العائد المعرفي الذي أصبحت عليه منظومة العلوم التراثية، وعجز أدواتها عن مواكبة التحديات الجديدة في مجالات العلوم؛ لذا تحثُّ تركيز الجهود حول إعادة بناء العقل المسلم، واتخاذها نقطة الانطلاق نحو إصلاح أبواب الحياة الأخرى، التربوية والاجتماعية والسياسية. وذلك باختراق الجُذُر التراثية السميكة التي تعكس جهد العقل المسلم في تمثله للوحي وتحريك التاريخ. فهي -إذن- اجتهادات نسبية وظرفية تاريخيًا، وليست نسبية أو ظرفية في مصادرها فلسفيًا، أي إن الحقيقة العلمية التراثية نسبية تاريخيًا في اجتهادها، لكنها مطلقة في قيمها العليا وثوابتها المعرفية.

ووجه المفارقة من حيث الإقرار الأولي، هو صرف القول من جديد إلى أولوية الإصلاح ضمن مجال آخر، هو المجال الوجداني أو الأخلاقي أو الإرادي، الذي لا يتجذَّر في مصادر فكرية أخرى، بل يمتح من المناحي الفكرية نفسها التي أشرنا فيما سبق إلى مراهنتها على إصلاح مناهج التفكير. فحقيق بنا بسط جوانب صرف القول إلى أولوية الوجدان أو القلب أو الإرادة من جديد، ورسم معالمها المنهجية، وهنا نُشير إلى أننا تمشيًا مع نسقنا التحليلي، فإننا نواصل التحليل من ذات الجهود التي كانت تشتبك فكريًا وعقليًا مع مطالب الإصلاح في السياق التاريخي والعلمي للأمم، لنرى كيف أدركت محدودية الإصلاح العقلي، وأن الوعي ليس دائرة منطقية فكرية خالصة، بل هو يتَّسع ليحتوي القيم الروحية التي تكون منبع الفعل في التاريخ.

رابعاً: سمات الإصلاح الوجداني

بعد أن عاش العقل المسلم تجربة المناداة بإصلاح العقل وتحرير التفكير من معوقاته النفسية والتحيزية الظرفية، ووضع الأدوات المنهجية التي تُمكن من

استعادة الوحدة التكاملية بين العقل والوحي، إذا به يستفيق على نسيان أئمن شيء في الإنسان، وهو روحه التي هي مستودع قيمه، والدافع الأقوى للحركة في التاريخ، ونقطة استعادة الذاكرة الأصلية، ذاكرة القيم الروحية التي استأمن الإله الإنسان على حفظها ورعايتها. والتي هي في الآن نفسه قوة الاتصال بالمثل الأعلى والقيم المطلقة التي يكون الإنسان الإحساني ثمرة لها. ولأجل هذا التذكُّر لقيمة القيم الروحية التي تتجلي في الفهم والإرادة والعاطفة والقيم، أصبحت روح الإصلاح الجديدة هي الوجدانية أو الأخلاقية أو الإرادية، ويمكن لنا اقتناص محدداتها في العناصر المتوالية:

أ. تنمية الإرادة وتفعيل التكامل بين المعرفي والوجداني:

لقد تشكَّل خطاب آخر من رحم التشخيص الفكري للأزمة، يأخذ مسألة الإرادة وقضية الوجدان مأخذ الجد؛ إذ إن معرفة الصواب والتفنُّن في رسم طرائق التفكير لا يستلزم منه إحداث إصلاح فعلي، بل إن الإنسان الذي يقتنع بالأفكار يلزمه الميل الوجداني تجاهها كي يتفاعل معها وينطلق بها نحو التاريخ. وهذا ما حدث مع منظور الوجدان والإرادة، بوصفه البُعد الغائب في مشاريع الإصلاح الإسلامية، ذلك أن خمود الفعالية الحضارية وفتور الطاقة التي اندفع بها الجيل الأول الذي ينتمي إلى الدين القطري، مرَّه إلى ضعف وإضعاف الوجدان الأخلاقي، وقوة الدافعية النفسية. ولأجل هذا، فإن «دوافع البحث في هذه القضية المعرفية والتربوية هي الإحساس بأولوية الحاجة إلى إعادة بناء النفسية المسلمة، واستعادة قدراتها وطاقاتها الأخلاقية الحضارية الإبداعية؛ بهدف إنجاح المشروع الحضاري الإسلامي، وتحقيق أهدافه النبيلة»^(١٨).

وبالنظر إلى هذا الإقرار، فإن تخريج الدلالة واضح، أي الحكم بأهمية النظرة الشمولية في الفعل الإصلاحي وعدم اختزاله في الجانب العقلي والفكري؛ لأن التربية التي تعدُّ التربية على القيم خميرتها الأصلية، تخلق القدرة وتكوِّن بذرة

(١٨) عبد الحميد أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧م)، ص ١٩.

تحرير النفسية المسلمة وتفعيل وجدانها، وتنتج النوعية في الأداء. ومن ثم، فإنه لا إمكانية للإصلاح ما لم يتم الوصل الفاعل بين المعرفي والوجداني؛ لأجل بناء التربية على قيم القوة والإبداع والعطاء والبذل، فالمعرفة أو مناهج التفكير لا تفكر منقطعة عن الجوانب النفسية والوجدانية، بل إن من مقتضيات المرحلة والتحديات الحضارية هو الترابط العضوي بينهما، والرؤية الشمولية التي تنزل الإصلاح في عالم الفكر ومناهجه، وعالم الثقافة ولوازمها، وعالم الوجدان ومكوناته النفسية، وبهذا الوعي المنهجي الذي يُبصر في التكامل بين الوجداني والمعرفي المرتكز الأفيد والأحكم، لا بُدَّ من صرف الجهود إلى ما يلي:

- يجب أن يكون إصلاح الجانب النفسي والوجداني متزامناً مع إصلاح الجانب المعرفي؛ كي تتحقّق الرؤية الشمولية في التشخيص والعلاج، وتحرّر المعرفة من الرؤى التجزئية التنافرية التي تُبقي الكلي القيمي معلقاً في الهواء، وتُبقي السلوكي والاجتماعي فريسةً للاستبداد الفاقد لأية رؤية معرفية في التحليل والتسيير.

- روح المسؤولية لأجل بسّ الحيوية من جديد، وتحرير الطاقة الروحية من عطلاتها، مُلقاة على كاهل «المفكرين والعلماء والأساتذة الجامعيين والمثقفين وقيادات الأمة بدورهم في إصلاح أسس الخلل، وإعداد العدة المعرفية والنفسية لتجنيد أبناء الأمة من أجل إنجاز مشروع الإعمار والإصلاح الحضاري الإسلامي»^(١٩).

- لا بُدَّ من تكامل دوائر ثلاث: دائرة الإصلاح الفكري، ودائرة الإصلاح النفسي الوجداني، ودائرة الإصلاح الثقافي؛ كي تتساند هذه الدوائر وتتكامل مع الدائرة التي تتشارك معها في الوظيفة الإصلاحية، وتكون الثمرة إحياء الأمة من جديد، وتحريرها من الكوابح التاريخية التي أنتجت نفسية العبيد، والعطالة العقلية والوجدانية والثقافية.

وما يجدر بنا لفت النظر إليه هنا، هو سيرورة الوعي بالعناصر الكبرى التي

(١٩) عبد الحميد أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم، مرجع سابق، ص ٣١٣.

ترسم العملية الإصلاحية، من الوعي بمركزية الفكر ومناهج التفكير، إلى الوعي بالتكامل بين المعرفي والوجداني، وهنا لا بد من أن نُشيد بهذه الرؤية المعرفية التي ظهر فيها الانفتاح والخبرة والتواصل بوصفها دعائم أساسية في التفاعل مع الأمة وحاجاتها من المعرفة الأصيلة والقيم الموجهة.

ب. الأصالة الوجدانية هي المولدة للفاعلية الإصلاحية:

تبين لنا فيما سبق أن الرؤية الأحادية التي ميزت كلاً من المنظور التراثي والمنظور الحداثي غير كافية لأجل الفهم التكاملي للتفكير العقلي، بوصفه نظاماً يتماثل مع الأنظمة الثلاثة: الخطاب والمجتمع والطبيعة، وأنه بقدر إتقان التفكير العقلي وفق منهجية التكاملية المعرفية، بقدر ما يتكوّن المنهج الصحيح في فقه الخطاب والإنسان والطبيعة. إلا أن سيرورة الفعل الإصلاحي وطبيعة التحوّلات الثقافية في العالم الإسلامي، قد دفعت بالعقل التكاملي المعرفي إلى أن يعي قيمة أبعاد أخرى في الوعي الإنساني. فلا حرج من أن تكون نقطة الانطلاق هي الوعي، لكن الوعي ليس مختزلاً في الفاعليات العقلية المنطقية أو المنهجية، بل الوعي الذي يتعدّى حدود التفكير المنهجي، ويعانق تجربة الحُدس والوعي المباشر والتأمل الذاتي، التي تعدّ الروح هي مثوى هذه السمات، وترتّب صورة أخرى للإنسان بناءً على هذا الإقرار تعاند المفهوم الاختزالي، ويبان ذلك أن «الإنسان لا ينحصر في دائرة النظر العقلي، وأيُّ جهد يرنو إلى حصره في جوانبه العقلية فهو جهد يختزل حقيقة الإنسان ومعنى وجوده وإمكانياته، فالجانب العقلي من الإنسان عنصر من عناصر الذات الإنسانية الروحية»^(٢٠).

وإذ تقرّر هذا، فإن صرف القول إلى المنهج يصبح أيضاً في انسجام مع هذا الفهم الروحي للإنسان، فإذا كانت رحلة البحث تبدأ بأدوات التعقل والبحث وأعمال الفاعليات التحليلية والتركيبية، إلا أن مثواها الأخير ليس في هذا المقام، وإنما يهاجر الوعي إلى التأمل في خوالج النفس وتلمّس الوجدان والاستبطان الذي يعي الذات ليس بوصفها أنا تفكر، وإنما بوصفها أنا تتعبّد أو تعشق أو تُحب،

(٢٠) لؤي صافي، الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، سبق ذكره، ص ١٠.

إنها تحاور المعنى المكنون الذي لا يشعر به إلا من يكسر قشرة الأنا المنجذبة نحو ذاتها دومًا، إنه «حوار يتعلق بسؤال المعنى الذي يتوجّه للمشاعر والأحاسيس التي تشكل المحيط الحيوي الذي يتحرك من خلاله الفكر، التوجّه إلى المشاعر يهدف إلى تحريك الساكن، وتعرية الرموز من ثوبها البالي وإطارها التاريخي؛ استعدادًا لاكتسائها بثوب جديد ووضعها في إطار مواكب»^(٢١).

وبهذا التوسيع لبنية الوعي^(٢٢) تصبح الجوانب الوجدانية هي المولدة للفاعلية الإنسانية، فإذا كان ميسم العقل هو الوعي، فإن ميسم الفعل هو السعي. ومكسب هذا التبنى لقوة الوجدان بوصفه أثر الروح في الإنسان فهمًا وعاطفة وإرادة وقيمًا، بيان زمنية الوجود الإنساني، والإمكانية الكامنة فيه دومًا لأجل فتح دُروب جديدة في التاريخ؛ لأن روح الفعل الأخلاقي هي الاختيار والمسؤولية، وزمنية الحياة تظهر بوضفها الإمكانية التي تتخرج بموجبها الروح كي تصبح حدثًا في التاريخ، بأن يصير المبدأ الروحي فعلًا تاريخيًا أصيلًا. والفعل التاريخي يجد أصلاته في الفعالية الأخلاقية التي تعبّر عن المرحلة الأسمى في الوعي الإنساني؛ لأنها تخلق الوظيفة التاريخية للمجتمع، وتزرع في الفرد الوظيفة الاجتماعية.

إن الوصول إلى الفعل الإصلاحي الإنساني الفعّال حقيقٌّ على الإنسان أن يدخل إليه من بابه، وأن يتوصل إليه بوجود أسبابه، وفي طليعة أسبابه حضور الوعي الأخلاقي السامي، الذي يُحول القيم الكلية من وجودها المثالي إلى شبكة من العلاقات الاجتماعية، والتي تسعى بدورها لأن تحدث الأثر في التاريخ؛ لكي تنتصر القيم الإحسانية الإثباتية، وهذا الانتصار للرؤية الأخلاقية «التي تسعى إلى تأكيد القيم الإنسانية والسمو بالإنسان والمجتمع الإنساني ليس انتصارًا فكريًا نظريًا صرفًا، بل يتطلب تطوير مشروع حضاري ذي بُعد ثقافي وتاريخي، يمثل لحظة بلوغ الوعي الفردي مستوى الوعي الإنسي، ولحظة ارتقاء السلوك الإنساني

(٢١) المرجع نفسه، ص ٢٨.

(٢٢) يقول: «فالوعي هو العقل الكلي، والمشاعر، والانفعالات، والرغبات، وجسدي الذي يعي العالم ويعي ذاتي، يستوعب العالم الذي أتوجّه إليه بكياني». تربية القلب: في مواجهة الليبرالية الحديدية، مرجع سابق، ص ١٥٥.

إلى مستوى الإحسان. فالوعي الإنسي بوصفه أعلى مستويات الوعي البشري، هو عودة لتأكيد الذات، ولكن من مستوى وجودي ورؤية إنسانية أشرف» (٢٣).

إن اللافت للنظر هنا في سياق الفعل الإصلاحي هو أهمية تشغيل الطاقة الروحية الكامنة في الذات الإنسانية، فالروح هي التي تطلق الذات من غفلتها وسكونها وجمودها، وهي التي تخلق فيها القيمة الاجتماعية، والتي تُثمر بدورها الفعالية في التاريخ. وتكون الثمرة هي الإنسان الإحساني الذي تصبح القيم الكلية: الرحمة والعدل واللطف والإخاء، طبيعة ثانية له مع حضور الوعي والإدراك المفتوحين.

وبهذا الانتقال من التكامل المعرفي بوصفه منهجية ضابطة لإعمال العقل في السياق الصحيح، إلى الوجدان بوصفه قوة روحية تتمثل القيم الكلية، نستخلص صيرورة الوعي الإنساني، وتعميق البحث حول بنية هذا الوعي، الذي بدأ بوصفه وعيًا تتقوى فيه القوى المنهجية في التفكير، والقوى الروحية في التدبير لإنجاز الفعل الإصلاحي الأصيل.

ج. إحياء قلب الإنسان المعاصر: الصورة الحية للإصلاح:

توالت في الخطابات النقدية المعاصرة رَسْم صورة الإنسان كما لو أنه قد أصبح مغتربًا عن ذاته وأصالته، بأن استلبته الثقافة الاستهلاكية، وحاقت به الفراغات من كل جانب، ولم يزد هذا إلا بعدًا عن مكنوناته الروحية التي فضّل أن يقطع مدّدها عن نفسه، ويكتفي بالعيش منكفئًا على حاجاته الفردية والشخصية (٢٤). وإذا كانت التوصيفة العقلية قد ركزت على أهمية تحرير التفكير على شروط المناهج المستجدة، والتزوّد من أحدث النظريات والمنهجيات الموجودة في العلوم الإنسانية المعاصرة وأدوات التحليل اللساني والمنطقي، فإن التوصيفة ضمن هذه المرحلة قد أصبحت تبصر في «إحياء قلب الإنسان المعاصر» المهمة العاجلة التي

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٢١١.

(٢٤) انظر: جيل ليبوفسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة: حافظ إدوخراز، (بيروت: مركز نماء، ٢٠١٨م)، جاء في هذا الكتاب: «إننا نعيش ثورة فردية ثانية»، ص ٧.

يقوم بها إنسان العمل التزكوي، أو بالأحرى فإن جوهر الإصلاح هو فعل موجب يتم بموجبه إحياء روح الإنسان كي يكون في مستوى رد التحديات المعاصرة.

إن الإنسان المعاصر لم يعد صورة مشخّصة أو موجودة في فضاء مكاني محدود، بل أصبح الإنسان المعاصر -أي الإنسان الغربي- فكرة رُحالة أو نموذجًا ذهنيًا ومثاليًا أخلاقيًا، يطوي المسافات وتشرّبه ثقافات أخرى، وهذا كله بفعل الوسائل الإعلامية التي أصبحت تنقل الإنسان بوصفه فكرة مجردة، وليس حقيقة مشخّصة. ولكن ما حال هذا الإنسان الذي أصبح مثاليًا خلقيًا أو فكرة رُحالة؟ إن السمة الأساسية التي تُميّز هذه الفكرة هي «أنها ضد الفطرة، ولا يخفى على ذي بصيرة أن الفطرة هي مستودع القيم الأخلاقية ذات الأصل الديني، فالإنسان المعاصر إنسان بلا فطرة، ومن كان بلا فطرة كان بلا قلب حيّ، ومن كان بلا قلب حيّ كان معدودًا في الأموات، فمن مات قلبه، مات كلّهُ، فإذا الإنسان المعاصر الذي ليس له نور من الدين عبارة عن إنسان ميت، فهذا الإنسان الميت على وجه التعيين هو الذي أصبح يسكن كل القلوب أينما وجدت وكيفما وجدت»^(٢٥).

ونلاحظ هنا المفردات الوصفية الواردة مثل الموت والحياة، إذ إنها توصيفات تنتمي معرفيًا إلى المقالة الأخلاقية، وليس إلى المقالة العقلانية؛ ولأن التوصيف قد ارتسم ضمن هذا المجال، فإن الدواء سيكون من جنس الداء، أي سيكون علاجًا أخلاقيًا يكون دوره إحياء قلب هذا الإنسان الميت، ومن المؤكد أن هذا الإحياء تكون أداته الحاسمة هي العمل التزكوي، الذي يُحرر الإنسان من موته النفسي، ويُطلق ذاته ضمن حرية الحياة الروحية، ذلك أن سمات الإنسان المعاصر أصبحت تضرب الإنسان في أحص خصوصياته وهي كينونته الأخلاقية؛ لأن من سماته الاستدلال، أي مسaire قوانين العقل المجرد البرهاني العلمي، ولا يقبل نماذج عقلانية أخرى متعالية. ومن سماته أيضًا الاستقلال، فهو دائم الجريان مع ما يراه صحيحًا، متوهمًا المطابقة بين حريته وبين كسر القيم المتعالية. ومن سماته كذلك الطفيلان، أي التوهم في الانفصال عن التسديد الإلهي، ونسبة الأشياء إلى

(٢٥) طه عبد الرحمن، دين الحياة: أصول النظر الائتماني، (بيروت، الرياض: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، المجلد الأول، ٢٠١٧م)، ص ١٤.

الذات وحب التملك. وأيضًا من سماته التجاوز، فهو دائب التحول من حال إلى حال، متوهمًا أن الثبات في القيم والمعرفة ضدّيد تحوله. ومن سماته أيضًا التملك، فهو موصول العلاقة مع غيره من أشخاص وأشياء، طالبًا حفظ مصلحته الخاصة دومًا.

ولمّا كانت هذه السمات أخص ما يُميّز الإنسان الميت، فإنّ علاجه لن يكون بابتكار أخلاقيات ضيقة، بل بأخلاقيات تبلغ متهىّ الوسع والتجديد، وهذه القيم الأخلاقية لن تكون إلاّ التخلّق بالأسماء الحسنى التي هي كمالات وليست تقديرات. ومن ثمّ، فإنّ روح الإصلاح في صميمها عمل تركوي يخاطب فطرة الإنسانية التي احتجبت بفعل الاستقلال والنزوع نحو التملك والطفغان. وإنّ العمل التركوي يتأسّس بدوره على محددات في الرؤية تعطي الدور الأثقل للفعل الأخلاقي وليس للفعل العقلاني الذي ليس إلاّ رتبة من رتب العقلانية بمدلولها الأوسع، فالقيم الأخلاقية إذا كانت هي الأسبق من الناحية الأنطولوجية والمنطقية، فحقيق على الإنسان أن يبدأ منها، وليس من الصفات التي هي تالية بعد مستودع الفطرة الأخلاقي؛ ومبرر ذلك أن الروح متى سرّت في الإنسان، تجدّدت قواه وملكّاته وإدراكاته، فمتى تحرّك الأصل تحركت الفروع، وأنّ الروح قبسٌ ملكوتي في الإنسان؛ ولأنّها قبسٌ ملكوتي فهي التي تُحيي الطريق بين الإنسان وبين الله سبحانه وتعالى. ومن ثمّ، فقد ارتسم جهاز اصطلاحى جديد غالب ملامحه من المخزون الأخلاقي في الوصف والتحليل والعلاج، وبيان هذه الحقيقة يأتي من المعايير الضابطة الآتية:

• القيم الأخلاقية مأخوذة من الأسماء الحسنى، استبصارًا ومن الأوامر الإلهية استدلالًا.

• ليس من خيار للإنسان المعاصر إلاّ الخروج من حالة الاختيان، إلى حالة الائتمان، وتخلّق الحياء هو أسُّ الأخلاق، وإنّه المدخل إلى الحالة الائتمانية^(٢٦).

(٢٦) المرجع نفسه، ص ٢٧٦.

هكذا - إذن - يتشكّل هذا اللون الجديد من الإصلاح، إصلاح يربط جلّ
الفعاليات الإنسانية بوظيفة إحياء الروح، ذلك أن حالة فقدان المعنى وفقدان
الوجهة التي أصبحت تسم الإنسان المعاصر، تفرض على الجهود التربوية التي
تنطلق من الرؤية الإسلامية أن تربط كل جهودها بإدراكات القلب وحياته، وبناءً
عليه «يتبيّن أن الصياغة الجديدة الشاملة للإنسان لا يمكن أن تتوصّل إليها النظرية
التربوية الإسلامية إلا بأن تُعيد صياغة القلب أو الروح بما يُحدث في الإدراك
تحوّلاً جذرياً من الموت الذي تسبّب فيه الانقطاع إلى الحياة التي يكسبها الاتصال،
أو قل باختصار لا يمكن إعادة صياغة الإنسان إلا بالعمل على إحياء القلب، أو إن
شئت قل إحياء الروح»^(٢٧).

مما سبق يتضح أن عاجل الإصلاح ليس هو البناء العقلي المنقطع عن القوة
الروحية، وإنما الترياق الأفضل هو الإقرار بأنه لا إصلاح من دون صلاح واستقامة
وتوازن للإنسان في روحه، بحيث تسري القيم الإيمانية بمنهجية ائتمانية تلافيفية،
كي تتزكّى كل الفعاليات في الإنسان الأخرى، وبهذا يعيش الإنسان المسلم تجربته
الذاتية في الإصلاح، تجربته التي يُفجّر بها مكنوناته الروحية، لكي تكون هذه
المكنونات الروحية النبع الفوّار الذي يستقي منه الإنسان المعاصر معنى وجوده
ورسالته الروحية في هذا العالم.

بعد هذا التطواف مع محددات الإصلاحين العقلي والوجداني، يبقى أمامنا
الجواب عن السؤال الذي افتتحنا به التساؤلات في هذا الفصل: هل هذا الانتقال
يعكس الخطأ التشخيصي منذ البدء، أما هو مسابرة لطبيعة التحديات التي بدأت
فكرية، وانتهت روحية؟ ما هي الصورة المثلى للفعل الإصلاحي في سياق الحاجة
إلى إصلاحات أخرى من طبيعة اجتماعية وسياسية؟

إن هذا التحوّل من المناداة بإصلاح العقل إلى تقوية الوجدان، تجد جذرها في
افتقار الرؤية التكاملية للإنسان منذ البدء، وهي الرؤية التي تعي دور الفكري بقدر
ما تعي دور الوجداني، وتعني دور العقلي قدر وعيها بدور الحسي، وهذا عائدٌ

(٢٧) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر، (بيروت: إبداع، المؤسسة العربية للفكر
والإبداع، ٢٠١٦م)، ص ٥٢.

بدوره إلى تفضُّح التحدي ضمن السياق التاريخي الذي كانت فيه، فالتحدي الفكري وإنجازات الغرب العلمية وتفوقاته السياسية، جعلت خطاب الإصلاح ينحصر ضمن هذا الباب، ولتحدي الأزمة الأخلاقية في العالم اليوم أثره في رسم معالم الإصلاح بوصفه إصلاحًا للذات أخلاقيًا. فضلًا عن طبيعة الانتماء الفكري الذي يكون منطلق التشخيص والتفكير، فالمقالة الفكرية العقلية تتحكم في نفس الناظر وتصوغ رؤيته، والمقالة الأخلاقية تتحكم في رؤية الناظر أيضًا وتصوغ فكره ووجدانه. وهكذا فإن عوامل متداخلة ألزمت هذه الانشطارية في التشخيص، ونجمت عنها حركية الفعل الإصلاحي بما يُساوق تحديات المرحلة وحجمها.

لكن أمام هذا يبقى الإصلاح الذي ينطلق من العالم الثقافي للإنسان بما يحمله من فكرة دينية صحيحة، وقوة روحية مساندة، وقوة علمية فاحصة، هو الأكثر فعالية في سياق التحولات الثقافية في العالم الإسلامي؛ لأن الثقافة بوصفها نموذج عيش اجتماعي مركّب أديم وأكثر قدرة على امتلاك قوة الأمة، التي ليس السياسي إلا جزءًا منها، ومتى كان الإصلاح اجتماعيًا ثقافيًا أخلاقيًا، أمكن للأمة -بوصفها مجموعة قيم فاعلة- أن تستأنف رسالتها التبليغية إلى العالم، وأمكنها أن تستكمل الفعل التربوي الثقافي الاجتماعي الذي يتشرب المعرفة الإسلامية والأخلاق الإسلامية، ومن ثمَّ الإبقاء على الزخم الإيماني للأمة ومعرفتها الأصيلة ونماذجها الروحية المساندة لها في العمل. ومن ثمَّ، فإن أولى الأولويات رغم أن ظاهر النظر يأخذ باليد إلى الإصلاح السياسي ويختزل البناء فيه، إلا أن الإصلاح الثقافي الأخلاقي هو الأوّل في التقدمة والأوسع في الخدمة. وهو الذي نسميه بالإصلاح الراسخ.

الباب الثالث
النماذج الأخلاقية وتحدي الأزمات
الاجتماعية والثقافية

الفصل السادس

المفاهيم الأخلاقية وتدابير الأمراض

الاجتماعية للحضارة الإنسانية

التسامح - التواصل - الاعتراف - التعارف

مقدمة: بناء الإشكال

ليس من شك في أن الأحوال التي تمرُّ بها المجتمعات الإنسانية المعاصرة هي أحوال قلقية، ومنبع هذا القلق أن الإنسان المعاصر برغم أنه استطاع أن يُقلِّص الزمان والمكان بمخيلته العلمية، فإن مخيلته الأخلاقية ما زالت في مرحلة لم تبلغ فيها حالة النضج والرشد^(١)، وتظهر هذه السمة فيما نراه من أشكال العنف الرمزي والمادي في التحقق الواقعي، وفكريًا فيما نبصره من كثرة التنظيرات الأخلاقية التي تُجاهد لكي تجد تعاقدات أخلاقية جديدة تتصالح بموجها الإنسانية في ذاتها وأغيارها المكونة لها، وفي هذا يقول أحد المهتمين بالسؤال الأخلاقي في الفكر المعاصر: «نحن نعيش في حقبة، صارت القيم الأخلاقية فيها تُثير أسئلة صعبة، ونشهد تحولات اجتماعية وثقافية كبيرة أيضًا، تُغرقنا في اللأيقين، يجب علينا رفع هذه التحديات ومواجهة المشكلات الخفية. ومع هذا كله، فإنه لا يلوح لنا من أجل تحقيق ذلك - أي رفع التحديات ومواجهة المشكلات - أن بحوزتنا نظامًا صلبًا ومتناسقًا في القيم الأخلاقية»^(٢). ومدلول هذا، أن الحياة الأخلاقية للإنسان

(١) يقول هانس يوناكس Hans Jonas: «إنه على الرغم من أنه لا المكان ولا الزمان يستطيعان الحد من أفعالنا، فإن مخيلتنا الأخلاقية لم تتقدَّم كثيرًا إلى ما وراء المدى الذي اكتسبه في عصر آدم وحواء». أورده: زيغمونت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة: سعد البازعي وبشينة الإبراهيم، (أبو ظبي، مشروع كلمة، ٢٠١٦م)، ص ١٠٣.

(2) Métayer Michel, *la philosophie éthique, Enjeux et débats actuelles*, Canada, Renouveau Pédagogique, 1997, Avant-propos, V.

ليست بخير، وأن ثَمَّ خللاً ضمن الرؤى الأخلاقية التي تجتهد لأجل صرف هذه الأمراض الإنسانية. وبيان هذا الأمر أن العديد من الأمراض الاجتماعية ما زالت لم تتحقق بالعلاج الجذري بعد، مثل: العنف (الرمزي والمباشر) والظلم وأشكال الاحتقار الاجتماعي والتعديدية الثقافية المتصادمة، هذه جميعاً صارت في أمس الحاجة إلى قوة نظيرية أخلاقية تساعد على التخفيف من الأمراض الاجتماعية، والتي هي في عمقها أمراض للحضارة من الداخل، وأعراض على أن المسألة تتعدى طور الجزئيات إلى طور الكليات المعرفية أو الأفكار التي رسمت منهج الإنسان في تدبير الحياة.

وإذ تقرّر هذا، فإننا نصرف السعي إلى القول بأن المطالع لجهود أهل الفكر في التاريخ الفلسفي يُظفر بمقولات أساسية، مثلت النسيج الضام الذي تدور حوله نظيراتهم وإسهاماتهم نحو فهم حقيقة الاختلاف الثقافي بين الناس، والسبل التي ترفع التصادم وتُنجز التوافق بينهم، فنجد مقولة التسامح ومقولة العدل ومقولة التواصل ومقولة الاعتراف، وهي مقولات مُتتالية من جهة انتقال العقل من قيمة إلى أخرى، وكأن العقل هنا في وضعه لقيم تدبير الاختلاف الديني والثقافي شبيه بحركة النموذج المعرفي في ثوراته وانقلاباته، فما إن بان العجز على «أنموذج التسامح» في قدرته على علاج أدواء النزاعات السياسية والصدامات المذهبية حتى ثار العقل وبنى نموذجاً معرفياً آخر كي يسترشد به، وهنا اختار الفيلسوف المُنمذج مقولة التواصل، ونظراً لأن «أنموذج التواصل» لم يُحرّر الحياة الاجتماعية بصورة واقعية، وانحصر ضمن التفاهم اللغوي الصوري، فإن العقل صنع أنموذجاً معرفياً آخر «هو الاعتراف». وهكذا سار العقل في صياغته للنماذج في مجال القيم، والأكّد ضمن منهجية صياغة النماذج «أنها في الأساس تعظيم لجوانب على حساب أخرى. وتُبنى النماذج المفاهيمية وتُستخدم وتختبر لأغراض مُحدّدة. ومن الواضح أن النماذج ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظريات وتعريفات، حيث جعلتها النظريات محكمة وبلغية قدر الإمكان، والنماذج تجسيدات للنظريات وقدراتها التفسيرية؛ ولأننا لا نستطيع تفسير الواقع كله -الفيزيائي والاجتماعي والعقلي... إلخ- مرة واحدة، فإن الأمر

يستدعي انتقاء كيانات وخواص ووظائف. ومن ثم، فإن النماذج العلمية انتقائية مثلما هي خرائط لأشكال معينة من الواقع^(٣).

ونحن ضمن إشكاليتنا البحثية نروم أن نفحص هذه النماذج المفاهيمية (التسامح، التواصل، الاعتراف، التعارف)، التي تمّ بناؤها واختيارها لأجل تشخيص أمراض الحضارة الاجتماعية، والتحقيق في قوتها راهناً. أي نزن قيمة هذه المقولات من حيث قدرتها على رسم معالم للإنسانية المعاصرة بالبيان والتحليل والنقد، وأنموذجنا الإرشادي من أجل ذلك هو بناء الإشكال التالي: إذا كانت أمراض الحضارة السائدة قد بسطت نفسها على ثقافة الإنسان، فكيف السبيل إلى دفعها؟ هل يكفي إحياء قيمة التسامح أو نشر أخلاقيات التواصل أو بث أخلاق الاعتراف؟ أم أن الأفق يتطلب رؤية أخرى تستوعب أمراض الحضارة السائدة وتُكاشف جذورها الفلسفية والنفسية والأخلاقية وتقترح تريباً أفضل لمجتمعات أصبحت متصادمة من حيث نواتها داخلياً ومتصادمة من حيث أواصرها خارجياً كذلك؟ وإذا عُرف الإشكال في هذا البحث، وكان غرضنا هو اختيار أنموذج أخلاقي آخر، فإننا نهدف من خلال هذا البحث إلى تقصّد ما يلي:

- الوقوف على حدود فلسفة التسامح مفاهيمياً وتاريخياً، وأخلاقيات التواصل مفاهيمياً وسياقياً، في قدرتهما على علاج الصدامات الثقافية وتحرير الحياة الاجتماعية من الأنساق.
- نقد فلسفة الاعتراف التي تُعد أكثر الصيغ وجاهة في الخطابات الثقافية المعاصرة، وذلك بتحريرها من حمولتها الثقافية وإعادة تنزيلها في سياقها التعارفي من حيث التشقيق اللغوي والإطار المعرفي.
- بناء مقولة التعارف في إطار رؤية نموذج أخلاقي تكاملي، يرسم تربيّات علاجية روحية لصرف آفات العنف والاحتقار الثقافي والتخمة التاريخية، التي تحول دون تجديد التعارف الإيجابي.

(٣) جب سندنغ جنسن، النماذج المفاهيمية في دراسة الدين، ضمن كتاب: المرجع في سوسولوجيا الدين، (كتاب أكسفورد) المجلد الأول، تحرير: بيتر كلارك، ترجمة: ربيع وهبة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢٠م)، ص ٣٧٨-٣٧٩.

وإذ بان لنا الإشكال وتعيّنت أهدافه، فإننا نمضي إلى غرضنا من هذا البحث تحليلًا ونقدًا وبناءً.

أولاً: التسامح^(٤): سياق المفهوم وحدوده

من المعتاد أن تتقدّم المفاهيم في مجال الفلسفة كما لو أنها مفاهيم خالصة تُستنبط من العقل المجرّد، وأنها مُنفصلة عن السياق اللغوي والبنية الاجتماعية والرهانات المصلحية المُلازمة لسيورتها التاريخية، فالمفاهيم في الفلسفة كما هي في علوم الإنسان تُستنبط بالارتكاز على الأنظمة اللغوية والاستعمالات الواقعية، وليست متعالية أو مجردة من اللغة أو من السياق. وبناءً على هذه المقدمة المنهجية، فإننا نصرف سعيًا إلى النظر في مفهوم التسامح انطلاقًا من حدود مفهومه وحدود السياقات التي وظّف في سياقها.

إن ميلاد التسامح مفهومًا وأداة لإدارة الاختلافات في مجال الشؤون السياسية والدينية، قد تلازم مع التكوينات الدينية التي كانت تتصارع في أوروبا، فهو من حيث المبدأ معيار خلقي سام، لكنه من حيث الاستعمال أداة من أدوات الإكراه والتحكّم والتوجيه، خاصةً أن السلطة السياسية هي من عبّرت عن نفسها من خلال هذا المفهوم، فالتسامح في منشئه التاريخي ليس فضيلة أخلاقية إلا من جهة المؤول له أو السيد الذي له الحق في إطلاق التسمية على الأشياء وتملكها^(٥)،

(٤) من جهة عرض مفهوم التسامح، يمكن القول بأن كلمة *Tolérance* تُشير إلى «القدرة على الحمل والتحمل والصمود والمقاومة، والأصل في الفعل *Tolérer*، والمنقول عن الفعل اللاتيني *tolerare* الدال على: الحمل، التحمل، الصمود، المقاومة. أما من الناحية الفلسفية، فإن مفهوم *la tolérance* يدل على: تحمل الأمور الضارة، معاناة التحمل، الصبر في التحمل، التساهل والتلّونة في التحمل، حق الفرد في أن يحيا داخل الجماعة وفق آرائه ومعتقداته وقيمه الخاصة وإن كانت معارضة لآراء ومعتقدات الجماعة. تحمل تصرفات ومواقف الغير حتى وإن كانت مستهجنة - إبداع التسامح والانفتاح في المسائل الدينية». انظر: حثو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربية (معجم تحليلي عربي)، (بيروت، الرياض: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٨م)، ص ٣٠٥-٣٠٦.

(٥) اعتبر نيتشه *Nietzsche* أن إطلاق التسمية على الأشياء هو من فعل إرادة القوة، فالقوى المتعددة هي التي تفرض معانيها على الأشياء، ومن ثمّ فقيمة التسامح ليست شيئًا معطى أو واقعة، وإنما هي علامة على إرادة قوة، هذه الإرادة هي من تفرض المعاني على الأشياء، ويقول مظهرًا لهذه =

فنحن نؤول كلمة التسامح بوصفها علامة أو عرضًا على إرادة قوة في علاقة مع قوة أخرى ترغب في أن تملك وتسود أيضًا. ولأجل هذا، فإن التسامح لا يقدر على تدبير الاختلاف للأسباب التالية:

أ. السياق التاريخي والديني لنشأته:

فالنشأة تترك أثرها في المفهوم، أو بالأحرى هي شرط إمكانه، فالحمولة السياسية واللباس الديني والتوظيف الإرادي في سياق صراع القوى، قد أفرغت المفهوم من دوره الأخلاقي الأصيل، وجعلته وصفًا خلقيًا جافًا فارغًا، «من هنا أخذ التشريع للتسامح يخضع للمصلحة القومية، في وقت كانت فيه النزعة القومية في أوروبا الحديثة في عُنفوانها، ولذلك اعتبرت أن الكاثوليك في هذه الحالة غير جديرين بالتسامح؛ لأنهم يدينون بالولاء إلى سيد أجنبي، والمقصود البابا في روما»^(٦). ومن يطالع نص «رسالة في التسامح» التي نشرها جون لوك، يلحظ ذلك السياق الصراعى الديني والسياسي الذي طبع تلك المراحل، وطبع كذلك أساليب ومضامين التفكير التي تضع القواعد وترسم الخطوط التي تُعاش بموجبها الحياة في توافق بين الخيرات المدنية التي يحفظها الحاكم المدني، والخيرات الروحية التي يكون همها هو نجاة النفوس وحفظ الإيمان الباطن في النفس، ومن الدلائل على السياق الديني والإطار الصراعى على نشأة التسامح ما يقوله جون لوك: «سألتني أيها الرجل النبيل عن رأيي في التسامح المتبادل بين المسيحيين، وإني أجيب بإيجاز أن هذا فيما يبدو لي هو المعيار الأعلى للكنيسة الحقّة... إن التسامح بين أولئك الذي يعتقدون عقائد مختلفة في أمور الدين هو أمر يرضي الإنجيل والعقل... لا يجوز أبدًا التسامح مع من ينكرون وجود الله»^(٧). وغيرها من

= الحقيقة: «من على قمة هذا الشعور بالمسافة هم الأوائل الذين استباحوا لأنفسهم الحق في أن يخلقوا القيم، وأن يصكّوا للقيم أسماء». جيتالوجيا الأخلاق، ترجمة: فتحي المسكيني، (تونس: المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٠م)، ص ٤٥-٤٦.

(٦) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر: المولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١م)، ص ٢٦.

(٧) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمها عن اللاتينية مع مقدمة مستفيضة وتعليقات: عبد الرحمن بدوي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م)، ص ٦٥، ٨٩، ١١٤.

الاقباسات التي تقذف في القلب صورة الصراع بين الكنائس وبين الدولة، وكذا المذاهب الفكرية الأخرى.

وبهذا يتبين لنا تاريخية مفهوم التسامح، ومنظوره وحدوده، وعجزه عن الإسهام النظري الفعلي لأزمات الإنسان المعاصر، خاصة أن الثقافة العولمية الجديدة في شقها السياسي تنجّه إلى إضعاف مقولة السيادة الصلبة^(٨) في تدبير شؤون الدول والمجتمعات، ومقتضى هذا الإقرار أن الفعل السياسي لم يعد هو الذي يرسم التعاليم الأخلاقية والأوامر الإلزامية، بل أصبحت قوى العولمة ورفاهية الأشخاص هي من تفعل ذلك، أي إن تحكّم الدول في حركة الأشياء والعنوان الديني للأنظمة السياسية لم يعد واضحاً ومحدّداً بشكل كبير مثلما كان الطابع القومي للدول في عصر التنوير وتبلور مفهوم التسامح.

ب. السياق المعاصر للصدام الثقافي:

وذلك لأن السمة السائدة بين الثقافات تبدّت اليوم في صورة صدامية أكثر منها تعارفية أو تواصلية، ولقد أسهم بعض المفكرين والاستراتيجيين في تقديم التبريرات النفسية والفكرية لهذا الصدام^(٩)، وأصبحت فكرة المفاضلة بين القيم

(٨) يقول زيغمونت باومان Zygmunt Bauman: «إن الأزمة التي نعيشها هي أزمة السيادة سواء في صورتها الإلهية الأصلية أو في صورتها المُعلّنة المعدلة... لقد تبين أن أهون المجتمعات ضرراً بموج في الواقع بجميع أصناف الشر التي يصنعها بنفسه، إنه مدينة الشر، أو مدينة المنعزلين؛ مدينة البشر الوحيدين الذين يستمدون مرجعيتهم من أنفسهم بعدما تحرروا من قيود الروابط الإنسانية المضمحلة والمتلاشية التي يمكن فكّها والتخلّص منها، واستكانوا في ملاذات المنفعة الشخصية والمصلحة الشخصية». الشر السائل، ترجمة: حجاج أبو جبر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨م)، ص ٥٨/٦١.

(٩) يرى سلافوي جيچيك Slavoj Žižek أن طبيعة المشكلات الحقيقية ليست هي التعصّب وعدم التسامح، إنما يدعو إلى إزالة الألوان والأقنعة عنها، كي تبدو على حقيقتها بوصفها مشكلات: تفاوت وانعدام مساواة واستغلال وظلم، والآلية التي تستخدمها ما يسميه «العملية الأيديولوجية للتمثيلية الثقافية هي: إضفاء الطابع الثقافي على السياسة، أو لباس السياسة ثوباً ثقافياً»، ولما كانت الخلافات السياسية تبدو في صورة خلافات ثقافية تُعبر عن أنماط حياة، فهي من الأمور التي يتعدّر التغلّب عليها، ولا يمكن إلاّ تحملها والتسامح معها. انظر: سلافوي جيچيك، العنف: تأملات في وجوه الستة، ترجمة: فاضل جكتر، (بيروت: المركز العربي للأبحاث دراسة السياسات، ٢٠١٧م)، ص ١٤٣.

عنواناً لرسم صورة النماذج الإنسانية المعاصرة، فقيم الحضارة الغربية هي الأكثر سُمُوًا وإنسانية، وقيم الثقافة الإسلامية مثلاً أقل إنسانية وأكثر تجذراً في العنف وأكثر ميلاً إلى نفي الآخر، وعاد مفهوم التسامح ضمن هذا السياق لكن في سياق «قانون امتلاك القوة» فالأقوى هو من يرسم لوحة القيم ويتسامح مع من يختلف عنه، من هنا دخلت «على التسامح شُبُهات مختلفة، كلُّ شُبُهة منها تُفيد بأن المتسامح يخالطه الشعور بالتفوق على المتسامح معه»^(١٠). هذا ما يزيد من صلابة الجدار بين الثقافات؛ نظراً لحق الامتياز الذي تمنحه ثقافة من الثقافات لنفسها تحت عنوان التسامح، وعليه فـ«الليبرالية تُعاني هي الأخرى انحيازاً قوياً، فهي تبقى متعصبة وبعيدة عن التسامح، حين لا يُمنح الأفراد من ثقافات أخرى حرية الاختيار»^(١١).

ج. ما بعد الأخلاق والتسامح المائع:

تُشير كلمة ما بعد الأخلاق أو ما بعد الواجب أو العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية، إلى حالة نفسية تتعدى حدود الأوامر الأخلاقية الإلزامية، ولا تأتمر في أفعالها إلا بما تقول به الحقوق الذاتية والسعادة الفردية، إنها الفردانية الثانية التي تنزع المذمة عن الأنانية، ولَمَّا كان التسامح حركة أخلاقية نحو الآخر، فإنه يفقد هذا المعنى ضمن زحف ثقافة ما بعد الأخلاق، الثقافة التي «حلَّ فيها الوعي النرجسي مكان الوعي الذاتي»^(١٢)، وحلَّ فيها الشأن الخاص محلَّ الشأن العام، والقيم الفردية محلَّ المثل العليا. وبناءً على ذلك، فإن «التسامح لا يكتسب مشروعيته الاجتماعية من الوعي المتزايد بالواجبات تجاه الآخر، بل من ثقافة تُقْصِي المشروعات الجماعية الكبرى، وتطرد التخليقية السلطوية، وتُفْرِغ الجدالات الأيديولوجية والسياسية والدينية من كل طابع مطلق... إن تسامحنا ما

(١٠) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، (بيروت، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م)، ص ١٤٧.

(١١) سلافوي جيبيك، العنف: تأملات في وجوه الستة، مرجع سابق، ص ١٤٧.

(١٢) جيل ليوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ٥٩.

بعد التخليقي يترجم اللامبالاة نحو الآخر أكثر من أن يكون توصية للعقل، وحركة للاستيعاب الذاتي الفردي أكثر من كونه مثلاً أعلى موجهاً للآخر، وحقاً ذاتياً أكثر من كونه واجباً قطعياً^(١٣). إن التسامح -تبعاً لهذه الإشارات- يستبطن رسائل صامتة بين الذوات، مضمونها: أن تتركني لاهياً مع سعادتي الفردية، وبدوري أكف عن التدخل في سعادتك الذاتية أيضاً، فهو أقرب إلى اللامبالاة وحالة الأنوميا^(١٤) ANOMIE منه إلى وعي بنمط معين من القيم، وهذا المعنى السائد عن التسامح يجعلنا نتزبد من صرف القول إلى أهمية البحث عن سبل أخرى لتوجيه الحياة الإنسانية، بما يحفظ لها اختلافها وتعارفها، وبما يوقظ هذه الذات من انهماكها في لذائذها ومشتياتها الفردية، ويصرفها إلى تجديد رؤيتها إلى الحياة بتمثل فلسفة أخرى تحفظ للذات كرامتها، وتحفظ للآخر استقلاله وكرامته أيضاً.

فواضح -إذن- أن الأصل الديني والصراع القومي لنشأة التسامح، والسياق الصدامي المعاصر بين الثقافات/السياسات، وكذا المعنى المائع للتسامح في سياق ثقافة ما بعد الأخلاق، قد حثمت على العقل أن يثور ضد «أنموذج التسامح»؛ نظراً لأن تحديات الواقع ألزمت العقل اختيار «أنموذج آخر» بغرض الخروج من فضيلة التسامح المفقودة، وليس الأنموذج البديل إلا التواصل الذي تلاحمت في سبيل التنظير له وإشاعته منظومة من العلوم والفلسفات. فالتواصل هو الأفق الذي يُثري الحياة الإنسانية ويستعيد قيمة الاجتماعي الممزقة.

(١٣) جيل ليوبتسكي، أقول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة، ترجمة: البشير عزام المراكشي، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(١٤) الأنوميا تعني: «غياب القانون أو التنظيم، وهي عند دوركايم محيط للفوضى الاجتماعية، وتأتي لكي تُفرض التماسك أو التضامن العضوي للمجتمع، والفرد يتخلى عن نفسه، بحيث يصبح بلا قانون ولا معالم يهتدي بها، مثلما نقول اليوم: بلا حدود ومن غير ضمانات». انظر:

André Comte-Sponville, Dictionnaire philosophique , P UF, 2013, Paris , P 74.

ثانياً: الفعل التواصلي^(١٥) وتحرير الحياة الاجتماعية من التمزق والأنساق

يجدر القول هنا بأن بناء «أنموذج التواصل» في السياق المعاصر جاء لأجل علاج الحياة الاجتماعية التي أصبحت محكومة بثقافة الأنساق العقلية المجردة، خاصةً أثر الاتجاه الوظيفي في علم الاجتماع، وكذا الاختزال في التطور المادي لحركة العمران الإنساني، فكلاهما يركز على نقطة نظام مرجعية أحادية لبنية المجتمع والتاريخ؛ ولأجل التحرر من هذه الغطرسة التفسيرية، يلجأ يورغن هابرماس Jürgen Habermas إلى نقد العقلانية الوظيفية في تجليها الماركسي، الذي لا يرى في حركة العمارة الإنسانية إلا تطوراً مادياً لقوى الإنتاج، لكن هابرماس هنا -لأن هاجسه هو كيفية إعادة الاندماج الاجتماعي في ظل مجتمعات ممزقة ومقموعة- يُجذّر العقلانية في الفلسفة الاجتماعية، ومُبرر ذلك هو «أن السوسولوجيا هي الوحيدة من بين فروع العلوم الاجتماعية التي حافظت على صلتها بمشاكل المجتمع بكامله، فقد ظلت أيضاً على الدوام نظرية في المجتمع»^(١٦)؛ وهذا بخلاف العلوم الأخرى التي قَطعت الحياة الاجتماعية قطعاً مجزأً، وأدرجتها ضمن رهاناتها المصلحية، مثل علم السياسة الذي بات يتغيا الظفر بالسلطة السياسية مثلاً، أو علم الاقتصاد الذي يتغيا زيادة الربح في رؤوس الأموال مثلاً.

إن إعادة بناء العقلانية في السياق الاجتماعي عن طريق توصيل القول بين العلوم^(١٧) هو الترياق الأفضل لإنجاز فعل التفاهم والوفاق التواصلي؛ و«لهذا فإن

(١٥) تمثل دلالة Communiquer وcommunicare في «التواصل اللغوي الذي يتجه إلى تحقيق التشارك في حمل وتقلد أمر من الأمور. أما الفعل التواصلي Action Communicationnelle، فقد استُثير في «الدراسات التداولية لعقلانية التواصل اللغوي القاصد إلى تحقيق التفاهم أو التشارك في الفهم بين شخصين على الأقل، بوصف هذا التواصل فعلاً من جهة وتفاعلاً من جهة أخرى». حمّو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي، مرجع سابق، ص ٣٠.

(١٦) يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي، المجلد الأول، عقلانية الفعل وعقلانية الحياة الاجتماعية، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٠م)، ص ٨٥.

(١٧) في عقلانية السلوك التواصلي تمّ دمج منسوج بإحكام بين العلوم، مثل الدمج بين نظرية كلام =

التفاهم اللغوي بين الأشخاص يمثل شرطاً أساسياً لا مفرّ منه بالنسبة إلى إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية»^(١٨). والتفاهم اللغوي في هذا المقام، الذي هو ثمرة الأنموذج التواصلّي، يستلّه هابرماس من المعاني التي قد تلابسه، مثل معاني الأنموذج الغائي الذي تنحصر فيه أدوار اللغة ضمن المصالح المتبادلة بين الذات، وكذا الأنموذج المعياري سليل النزعة التي تقدّر القيم الثقافية أكثر من قدرها (ما هو سائد بالثقافية)، والتي تمنح للغة دوراً تحويليّاً شبيهاً بالسلك الناقل من المصدر إلى المصّب، بالإضافة إلى الأنموذج الدرامي للفعل الذي يُقيم ترتباً بين القيمة المطلقة للذات التي تُفصّل عن مكنوناتها، وعالم الأشياء المغيب عن هذه الذات. ومن ثمّ، فإن الافتراض الأقوم هو الافتراض التواصلّي للغة «بوصفها وسطاً لتفاهم غير مبتور، حيث المتكلمون والمستمعون وانطلاقاً من أفق عالم الحياة المتأوّل سلفاً، هم الذين يقيمون الصلة في الآن ذاته مع شيء في العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وذلك من أجل المفاوضة على تعريفات مشتركة للحياة السائدة»^(١٩). فالوسيط اللغوي هنا أصبح نطاقاً مركزيّاً أو نموذجاً معرفيّاً يقوم بدور التصدي للعقلانية الأداتية من جهة، والشروع في بناء شبكة العلاقات الاجتماعية بمعزل عن التفسيرات الخطية الأحادية مثل التأويل الوظيفي والتأويل الماركسي من جهة أخرى. وفي قلب هذا الإجراء المنهجي يصبح للأخلاق شأن جليل ومكان رفيع، فتخليق اللغة يجعلها تتعدّى طور وصف العالم إلى طور الوجود التداولي في العالم، والأخلاق ضمن هذا المقام هي من تشتق معايير صلاحية الفعل التواصلّي، ويظهر هذا الإقرار في الشروط الآتية:

- أن يكون المنطوق المدلّى به حقيقةً.
- أن يكون الفعل الكلامي سديداً.
- أن تكون النية الظاهرة للمتكلّم مقصودة كما تمّ التعبير عنها^(٢٠).

= الفاعل والنظريات الشؤسيولوجية والتحليل النفسي والجماع.

(١٨) أكسل هونيث، الاجتماعي وعالم الممرّق، مرجع سابق، ص ٦٧.

(١٩) يورغن هابرمس، نظرية الفعل التواصلّي، مرجع سابق، ص ٢١٢.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٢٠.

ولقد أريد لأنموذج الفعل التواصلي هذا أن يكون خدسه الأخلاقي كوثيًا، بمعنى ينطبق على أفراد عديدين من جهة أنهم كائنات عاقلة، ولا يرتفعون إلى الخصوصيات الثقافية والأخلاقية التي تميز بها المجتمعات، فضلًا عن أنه يجمع بين الصوري العلمي والطبيعي التداولي. يقول هابرماس بخصوص قاعدة الكونية: «يجب على أي معيار صالح أن يلبي الشرط الذي يمكن من خلاله للتبعات أو النتائج الثانوية أن تكون مقبولة من طرف كل الأشخاص المعنيين دون أن يتعرضوا لأي ضغط، وهي تبعات متوقعة وحاصلة من ملاحظتها الكونية بهدف تلبية مصالح كل أحد»^(٢١)، وبخصوص قاعدة الحوار يقول أيضًا: «يجب على أي معيار صالح أن يتمكن من العثور على رضا كل المعنيين كي يتمكن هؤلاء من المشاركة في حوار عملي»^(٢٢).

إلا أن هذه القيمة المتميزة التي كان عليها أنموذج الفعل التواصلي لم تحافظ على منقبتها العلوية، بل ازدحمت عليها شبهات ضربت أبنيتها التأسيسية وقواعدها الأخلاقية، وكانت هذه الانتقادات سببًا في البحث عن فلسفات أخرى تلي حاجة الإنسان المعاصر إلى علاجات جذرية لمجمل الأمراض الاجتماعية. ونحن بدورنا لا بُدَّ أن نلفت النظر إلى حدود أنموذج الفعل التواصلي ومكاشفة إشكالاته من حيث البنية النظرية والبنية العملية. وبيان هذا النقد لأنموذج الفعل التواصلي يكون كالتالي:

أ. من العيوب الفلسفية الواضحة في أخلاق الفعل التواصلي أنها وقعت فيما ظلت تحاربه، فهي وإن كابدت -بجهد تركيبي كثيف- لأجل أن تكسر الرؤى الأحادية في التنظير وفي التغيير، إلا أنها بنت نسقًا تواصليًا عمادُه مركزية النطاق اللغوي، الذي نسي الطابع الجدلي لعالم المعيش التفاعلي، وارتفع إلى عوالم الافتراضات والشروط والمعاني، فالواقع ليس متلقيًا سلبيًا للأوامر الأخلاقية، بل تخترقه التجاوزات والانحرافات، إنها نظرية مثالية في التواصل تخاطب عوالم المعنى أكثر من عالم المعيش

(٢١) يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مرجع سابق، ص ٤٤.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٤٤.

التفاعلي. إن هذه الرؤية التواصلية قد قاومت -بعتاد منهجي علمي كثيف- الاستقلال النسقي للعلوم عن عالم الحياة، لكنها بتمركزها حول النموذج اللغوي صارت هي أيضًا مستقلة عن هذا العالم المتألم دومًا.

ب. بالرغم من أن فكرة الفعل التواصلية ذات وجود أخلاقي من حيث التقسيمات المنهجية، ومعها صارت الأخلاق معيارًا كليًا يرسم السبل الجديرة بإحقاق التفاهم، فإن هذا الإقرار ظاهري ويحجب المعنى الروحي للأخلاق، لقد بدت الأخلاق مع نظرية الفعل التواصلية سارية ضمن إدارة الحياة الإنسانية بطريق التبادل المنفعي والجسدي وانحصرت هنا، بينما الفعل الأخلاقي الحقيقي بهذا الدور هو ذلك الذي يتعدى مطالب المنفعة المباشرة والجسدية كي يخترق هذه الحُجب ويخاطب المعنى الروحي في الإنسان، الذي يُعدُّ المورد الأساسي للأنظمة الأخلاقية، فلا يكفي هنا تعقيل الأخلاق بفصلها عن مواردها الروحية، ومطالبتها بتوليد قيمة روحية مثل التفاهم أو التعارف، فهذا الإجراء ليس إلا سعيًا خفيًا وسريًا لأجل إلباس الأخلاق لباسًا عقليًا، ثم مطالبتها بقيمة روحية، إنه تناقض واضح. ولأجل هذا، فإن الأخلاق التي تُؤلف بين القلوب وتُصير الإنسان خَلْقًا جديدًا، هي تلك التي تتأسس على نقطة روحية متعالية، أي إنها كلية بالمقارنة مع المطالب الجزئية للذوات الموجودة في المجتمع. والكلية الروحية المتعالية هي منبع الموضوعية في العالم الأخلاقي، فلا يمكن لناقص الكمال -كما قرّر أفلاطون- أن يكون معيارًا للكمال، وأمام هذا فإننا لن نحرم أنفسنا من متعة الاستشهاد بهذه العبارة: «إن عدمية القرن العشرين تصدر في جانبها الأهم عن هذا الموت الذهني لله، حيث رأى بنو البشر استكمال استقلالهم دون أن يدركوا أنهم بفقدانه يفقدون معيارًا»، ويؤكد أفلاطون أنه: «لا يمكن لناقص الكمال أن يكون مقياسًا لأي شيء، تعلم الإنسان تبرير أفعاله، لا بمقاصده وإرادته بل بالنجاحات التي يحصل عليها أو بالإخفاقات التي يُمنى بها»^(٢٣).

(٢٣) برتران سان سران، العقل في القرن العشرين، ترجمة: فاطمة الجبوشي، (سوريا: وزارة الثقافة، ٢٠٠٠م)، ص ٣.

ثالثاً: «أ نموذج الاعتراف»^(٢٤) وتشخيص الأمراض الاجتماعية

بعد أن استبانت حدود فلسفة التسامح وفلسفة التواصل، اتجه التنظير الفلسفي إلى أفق آخر فرضته تمرّقات شبكة العلاقات الاجتماعية، إذ لم يعدّ النموذج اللغوي قادراً على تحرير الحياة الاجتماعية أو ترميم الاندماج الاجتماعي، فقد حلّ محله النموذج القيمي أو «النطاق المركزي للقيم الأخلاقية»، فالحياة الاجتماعية التي أنهكتها أمراض العنف والاحتقار والإذلال والتمزّق والظلم والإهانة وسلب الحقوق، صارت في أمس الحاجة إلى فلسفة تتخذ من الاعتراف صيغة من صيغ الوجود وأسلوباً من أساليب تدبير الذات، ولأجل هذا بلور رائدها أكسيل هونيث Axel Honneth فرضياته بخصوص فلسفة الاعتراف، قاصداً بها «رفع مستوى الانتباه النظري لاضطرابات الاندماج الثقافي، وشحذ النظرة إلى الاعتلالات الاجتماعية»^(٢٥)، وكذا «تعريف الشروط لمجتمع عادل من خلال الهدف المتمثل في الاعتراف بالكرامة الشخصية لجميع الأفراد»^(٢٦).

لقد كان السؤال المركزي الذي يخرق مشروع إسكان الفلسفة في السياق المجتمعي هو: كيف السبيل إلى الارتياض بفضائل الاعتراف؟ وهنا كان الوفاء لسمة النقد التي تداولتها مدرسة فرانكفورت في تعاقب أجيالها، حيث إن ألفاظ النقد ونقد العقل والتحرّر من أكثر الكلمات تداولاً، وتقريراً لهذا فإنه «مهما

(٢٤) الاعتراف Reconnaissance: «الأصل في مفهومه الفعل المنقول عن الفعل اللاتيني Reconnaître المنقول عن الفعل اللاتيني recognocere المُركّب من الصدر re الدال على: المبالغة/ التكرار، ومن الفعل [cognoscere] الدال على المعرفة، من هنا كانت دلالة recognoscere على: الاعتراف/ الاختبار/ الفحص/ التعرف. فلسفياً، استخدم مفهوم la reconnaissance بدلالاته على: فعل التعرف: ما يفيد التعرف على أمر من الأمور، الاحترام والتكريم والتقدير والتشريف، التحديد اليقيني لأمر من الأمور، الوقوف على الطابع الحقيقي لأمر من الأمور، التذكّر المستعيد لصورة من الصور أو لفكرة من الأفكار، تعيين الغير بوصفه غيراً». انظر، النقاري حمو، مفاهيم التفلسف الغربي، معجم تحليلي عربي، مرجع سابق، ص ٣٦٨.

(٢٥) أكسل هونيث، الاجتماعي وعالمه الممزّق، ترجمة: ياسر الصاروط، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩م).

(٢٦) المرجع السابق، ص ٢٧٢.

اختلفت مفاهيم العقل المستعملة في النظرية النقدية، من ماكس هوركهايمر Max Horkheimer إلى هابرماس، تصل في الأخير إلى الفكرة نفسها القائلة بأن التوجُّه نحو البراكسيس التآزري التحرُّري يجب ألا يكون نتيجة علاقات الانتماء أو الانسجام، وإنما نتيجة اختيار عقلي^(٢٧). كما أن الصورة المتعينة للنقد ضمن هذه الحقبة قد اتخذت من فكرة «الصراع من أجل الاعتراف» إطار تأويل نقدي لسيرورات التطور الاجتماعية^(٢٨). أو أن التدافع من أجل الاعتراف هو النموذج الإرشادي الذي يُفسر حركة التحول الثقافي للمجتمعات.

جليّ -إذن- أن تحرُّر الأفراد وإثبات الكرامة والاعتراف، هي المعالم التي ترسم سبل العيش في ائتلاف ومودة، وجليّ أيضًا أن الأنموذج اللغوي الذي أرسى رؤيته هابرماس لم يلاحظ جذر المشكلة، ولم يمسك بالمعين الذي يغيّر المجتمعات بصورة فعلية، بينما لاحظ أكسيل هونيث في الحركة الأخلاقية لأجل حياة ناجحة، وفي هذا المعنى يقول: «إن الصراعات ذات الدوافع الأخلاقية التي تسنُّها المجموعات الاجتماعية، والمحاولات الجماعية الهادفة لإقامة أشكال موسَّعة من الاعتراف المتبادل على الصعيدين المؤسَّساتي والثقافي، هي ما يحقق عمليًا التحول المعياري للمجتمعات»^(٢٩). ولازم هذا الإقرار في الرؤية والتفسير بوجوب تتبع حقيقة الأخلاق التي باستطاعتها إحداث هذه التحولات التاريخية، وهنا تظهر أخلاق إيمانويل كانط، التي تُعدُّ من أمتن الموارد الروحية للأنظمة الأخلاقية الغربية^(٣٠).

(٢٧) أكسل هونيث، حول الإرث النقدي للنظرية النقدية لمدروسة فرانكفورت، ضمن القسم الثاني: أكسيل هونيث، نصوص مختارة وحوارات، كتاب أكسل هونيث: فيلسوف الاعتراف، ترجمة: كمال بومير، (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٥م)، ص ٨٩.

(٢٨) أكسيل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقية للمأزم الاجتماعية، (بيروت: المكتبة الشريفة، ٢٠١٥م)، ص ٣٠٧.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ١٧٠.

(٣٠) يرى مونيك كانتو سبيربر Monique Canto-Sperber أن موارث الثقافة الغربية في الأخلاق التي توجه تصرفات الإنسان المعاصر هي الأخلاق الرواقية التي تميَّز بالاستقلال الذاتي الفكري وتمجيد الكمال والنجاح في الحياة الشخصية، وكذا تراث المسيحية الذي يتجلَّى في الإصرار على المساواة الأخلاقية بين البشر، وقيمة الحياة الإنسانية، وأيضًا أخلاق الواجب مع كانط التي =

إن المنطلق المنهجي فضلاً عن الموارد الفلسفية الهيجلية، وعلم النفس الاجتماعي لدى هربرت ميد George Herbert Mead، هو فلسفة كانط في سياق جديد، أي إعادة تشغيل فلسفة كانط لكن في سياق تحدّد أخلاقي جديد، وبيان هذه الفكرة أن سمة الاستقلالية «أشخاص مستقلون»، وسمة الكلية «انطباق القانون الأخلاقي على الجميع»، و«سمة الغائية» والذوات بوصفهم غايات في حدّ ذاتهم التي توجد في متن كانط، غير كافية؛ «لأن التقليد الكانطي لم يكن قادراً على تحديد الهدف العام من الأخلاق فيما تتوخّاه الذوات الإنسانية من غايات عينيّة، ومن أجل تدارك هذا الموقف، لا بُدّ من قلب العلاقة بين أخلاقية ومناقبية (الحياة الأخلاقية)، أي بجعل صلاحية المبادئ الأخلاقية مرتبطة بالتصورات المتغيرة تاريخياً عن الحياة الجيدة، أي بالمواقف الإتيقية بعبارة أخرى»^(٣١).

فالظاهر أن الثابت الذي كان سمةً للأمر الأخلاقي الكانطي، قد أصبح هو الحياة الجيدة في منظور فلسفة الاعتراف، لكن هونيث يدفع هذا الاعتراض المحتمل، عن طريق تحرير مفهوم الحياة الجيدة من المدلول الجوهري، والتركيز على الشروط التي بموجبها تحقّق الذات نجاحها، فنجاح الذات هو مسألة فردية وحرّيتها من العوائق الداخلية والخارجية مسألة فردية أيضاً، لكنها مُسيّجة بأطر عامّة وقوانين كليّة. ومن ثمّ، فتحقيق الذات الإنسانية لنفسها إنما يتراوح بين التقليد الكانطي (الأوامر الكليّة) والإثباتات الفردية للأخلاق. أما الأشكال التي يتبدّى فيها الاعتراف، وفي الوقت نفسه تُعدّ أجهزة لحماية منظومة الاعتراف هذه، التي تُبقي على الحرارة التداوتية داخل المجتمع، فهي: الحب والقانون والتضامن، «حيث تحفز تجربة الحب الثقة بالذات، وتجربة الاعتراف القانوني احترام الذات، وتجربة التضامن تقدير الذات»^(٣٢).

= رسمت الطابع الكلي وغير المتحدّد للأوامر الأخلاقية، بالإضافة إلى الفلسفة النفعية التي لفتت النظر إلى أهمية تلمح عواقب أفعالنا. انظر: الفلسفة الأخلاقية، ترجمة: جورج زيناتي، (ليبيا، بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٨م)، ص ٨. وفي السياق ذاته بخصوص تعدّد مصادر الذات الأخلاقية، يقول يورغن هابرماس: «يتغلّذى النقاش اليوم كما في الماضي فيما يتعلّق بالفلسفة العملية من مصادر ثلاثة هي: الأخلاقيات الأرسطية، والنزعة النفعية، ونظرية الأخلاق الكانطية». انظر كتابه: أخلاقيات التواصل، مرجع سابق، ص ١٢١.

(٣١) أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، ص ٣٠٩.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ٣١١.

يتضح مما تقدّم أن فلسفة الاعتراف بوصفها نموذجًا إرشاديًا لتفسير التفاعلات الاجتماعية، وبوصفها أرضية لرسم نطاق مركزي أخلاقي، تحفظ التحزّر والكرامة، وتصدّ كافة أشكال الإذلال للإنسان، فقد صارت صيغة من صيغ الوجود في العالم، خاصةً أن من العوائق التي تمنع الذات الإنسانية من تحقيق ذاتها وتطوير إمكاناتها العقلية والأخلاقية: التجاهل والحطّ من القيمة أو إرادة الإذلال، خاصةً إذا كانت هذه الأفعال صادرةً عن مؤسسات يُفترض أن دورها المركزي، ليس فقط الاعتراف بالذوات المتميّزة، وإنما العناية بها وتهيئة الأجواء لها كي تقوى وتُثمر وتؤثر في العالم. إن المنطلقات الأساسية لفلسفة الاعتراف، أي: الحب والقانون والتضامن، هي السميد الذي يصرف الأمراض الاجتماعية، ويذيب إرادات الإذلال التي تفوح رائحتها من عديد المواقع، ويقوي مشروع الثقة في القدرات الخاصة التي تُميز كل فرد.

ويعد أن بسطنا المعالم الكبرى لفلسفة الاعتراف، فإننا نمضي إلى مكاشفة حدودها أو نقدها بالمقارنة مع الأهداف التي نرجوها، حيث يمكننا القول: إن فلسفة الاعتراف وإن اجتذبت الكثير بسبب قيمها: الحب والقانون والتضامن وتقريب النقد من الهموم اليومية للذات الإنسانية، إلا أن هناك عدّة اعتراضات يجب الإشارة إليها:

أ. أنها فلسفة داخلية وظرفية:

إن مطلبنا هو إيجاد صيغ أخلاقية تُمكن الإنسانية المختلفة من تدبير العلاقة فيما بينها تديرًا إيجابيًا وكونيًا، أي معايير كُلية تقترب من «الموضوعية الأخلاقية» التي حجبتها الفلسفات الأخلاقية المنظورية، أي التي تركز على منظور خاص في فهم الأمور مثل إرادة القوة أو الدوافع اللاواعية أو الصراع الاقتصادي؛ لأن فلسفة الاعتراف فلسفة اجتماعية تنطلق من تحديات ظرفية متغيرة، وتعكس سيرورة الحركة الاجتماعية الغربية، فالاعتراف هو بديل التواصل، والتواصل هو وريث التسامح، وهكذا تتجلى السيرورة التاريخية، كي تؤثر السابقة في اللاحقة، بينما تختلف الثقافات الأخرى عن هذه السيرورة التاريخية. وهذا هو قصدنا أنها داخلية واجتماعية، فضلًا عن أنها امتدادٌ للنقد الذي تميزت به مدرسة فرانكفورت، أي

المواجهة مع الرأسمالية الجديدة والتصدي لها، وفلسفة الاعتراف -إذن- محكومة بالأنموذج المعرفي النقدي القريب من الاشتراكية في طبعها المنقحة. والدليل على أنها خصوصية تعكس نظامًا ثقافيًا مخصوصًا، هو ارتكاز نظريات أخرى لأجل علاج أدواء الرأسمالية الجديدة على مقولات مُبانية مثل: ارتكاز أمارتيا صن Amartya Kumar Sen على نقد العقلنة الحديثة التي اختزلت حركة العقل في الانساق والمصلحة الذاتية، حيث لاح له العلاج في إعادة دمج الاقتصاد بالأخلاق في نسق عقلاني جديد، يحزّر الإنسان من الظلم والفقر والجوع^(٣٣). أو تركيز باولو فيريري Paulo Freire على تجديد دور التربية والاهتداء بقيمتي: اللّايقين والأمل، لأجل الحرية ومواجهة أسقام الرأسمالية المنفعية^(٣٤). أي إن الأدواء متعدّدة، وبناءً عليه فالعلاجات مختلفة ومتناسقة مع طبيعة التحديات الثقافية التي تواجه المجتمعات المعاصرة.

ب. أنها غير متناسقة وأفقية:

أشرنا فيما سبق إلى الطابع المترابط في حركة التنظير لإنهاء العنف وفق مقولة التسامح، أو لتخليص المجتمعات من الأدوات وفق مقولة التواصل، أو لإحداث تغيير معياري للمجتمعات المعاصرة وفق مقولة الاعتراف، ويجب صرف القول هنا إلى سمات النظام الأخلاقي الحديث فمنها: فقدان الانسجام والاستعمال

(٣٣) انظر كتابه: فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠١٠م). ويقول أمارتيا صن في سياق نقده لظاهرة المطابقة بين السلوك الفعلي أو المصلحة الذاتية والعقلانية: «أود أن أجادل بأن علم الاقتصاد كما ظهر للعيان يمكن أن يصبح مثمرًا أكثر بإعطاء انتباه أكبر وأكثر صراحة إلى الاعتبارات الأخلاقية التي تصوغ السلوك والحكم الإنسانيين، وليس غرضي أن أنتقص من قيمة ما حُقّق أو تحقّق، ولكنني أطالب بالمزيد». في الأخلاق وعلم الاقتصاد، ترجمة: نادر إدريس، (الثل، الأردن، ٢٠٠٩م)، ص ٨.

(٣٤) انظر كتابه: تربية القلب: في مواجهة الليبرالية الجديدة، ترجمة: سامي محمد نصار، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٧م)، يقول فيريري في الكتاب المذكور: «والأمل في التحرّر لا يعني أن نتحرّر الآن وعلى الفور، فلا بدّ من أن نناضل من أجل الحرية في إطار ظروف تاريخية مواتية، فإذا لم تنهأ هذه الظروف علينا أن نواصل العمل متسلّحين بالأمل من أجل الحصول عليها، فالتحرر إمكانية، وليس قدرًا أو مصيرًا أو عبثًا. وفي هذا السياق يدرك المرء أهمية التعليم من أجل اتخاذ القرار، أو من إحداث قطيعة، أو الاختيار، أو من أجل القيم الأخلاقية في نهاية المطاف»، ص ٧١.

الوظيفي والسياقي للقيم، وهذا ما ينطبق على مقولات التسامح والتواصل والاعتراف، فهذا المسار هو علامة على فقدان البنية النسقية للنظام الأخلاقي، وافتقاد النموذج الإرشادي الكلي الذي تترابط فيه منظومة القيم، فالاعتراف بأشكاله صار هو المؤد للقيم والمحدد لمراتبها، كما كان التواصل من قبل هو الآخر النقطة المركزية التي تُسرّع لأجل التفاهم داخل المجتمع. لقد لاحظ هذا الافتقاد للتناسقية في الأخلاق الغربية الأسدير ماك إنتاير Alastair MacIntyre في كتاب سماه «بعد الفضيلة» صدر سنة ١٩٨١م، فهو وإن كان في ملاحظته يشير إلى الموارث الأخلاقية الكبرى، إلا أن صورته المنهجية تصلح لأن نقرأ بها تحولات الفكر الأخلاقي من صيغة التسامح إلى صيغة الاعتراف. إن ماك إنتاير يرى «أن المجتمعات الحديثة لم تتلق أي تراث من الماضي، وما تملكه هو عبارة عن أجزاء تراثات وتقاليد لا تتماشى في غالب الأحيان مع بعضها، وهذه الأجزاء تُجسد القناعات الأخلاقية للرجل الحديث»، فهو يلاحظ أننا «أفلاطونيون كماليون» حين نكافئ بسخاء أبطال الألعاب الأولمبية الحائزين على الميداليات، ونحن «نفعيون» في العديد من ظروف الحياة حيث يكون علينا أن نوزع موارد نادرة، ونحن «لوكيون» (جون لوك) حين نؤكد القيمة المطلقة لحق الملكية الخاصة، ونحن «مسيحيون» حين نعترف بأهمية الإحسان والمحبة والتعاطف ومساواة جميع الناس، وأخيرًا فإننا «كانطيون» حين نتشدد بتأسيس الأخلاق على الاستقلال الذاتي الشخصي^(٣٥).

ومقتضى هذا الإقرار النقدي أن هذه النظريات الكبرى ومثيلاتها المعاصرة وفي مقدمتها: فلسفة الاعتراف، تفتقد إلى التماسك، وتقلب العلاقة بين الأوامر الأخلاقية ونموذج الحياة الجيدة، بحيث تصبح الحياة الجيدة والناجحة هي المعيار الذي تتقوّم به الأوامر الأخلاقية. فالغرض -إذن- هو اتخاذ عناوين أخلاقية لتشريع مطالب الذات المعاصرة المتغيرة. وفضلاً عن هذا الافتقاد للتماسك، فإن فلسفة الاعتراف ذات شكل أفقي ينحصر المعنى عندها في تلبية الدوافع الحيوية، والنجاح بالنسبة إليها هو الحياة في ظل قيمة الكرامة الإنسانية والحرية النفسية

(٣٥) مونيك سبيرير، روفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص ٥٤.

والخارجية، بينما الاعتراف قد يرتفع إلى المستوى الأنطولوجي، أي اعتراف الذات الإنسانية أيضًا بالوجود الإلهي والوفاء للميثاق الذي اعترف فيه بالشهادة على وحدانية الإله، فهذا الاعتراف أو الشهادة الأصلية التي أقر فيها الإنسان بالإله هو الركن الأول في التأسيس لنوع من الاعتراف بالإنسان وبكرامته أيضًا، وإن لم يوضع هذا المعنى من الاعتراف في مكانه الأصلي، فإن اللااعتراف سيهدم العلاقة بين الإنسان والإنسان.

وفضلاً عن هذا النقد الروحي لنظرية الاعتراف، فإن ثمة انتقادات أخرى لعل من أهمها نقد نانسي فريزر **Nancy Fraser** لفلسفة الاعتراف عند أكسل هونيث، فهي ترى أن العدل الذي نرجو أن يتحقق بفعل الاعتراف وبأشكاله، هو معنى أخلاقي خالص، بينما العدل المتوازن يتحقق كذلك بالتوزيع العادل للثروات كذلك، فالعدل عند أكسل هونيث مفهوم خلقي صوري ثقافي سيكولوجي⁽³⁶⁾.

وجدير بالملاحظة أيضًا كيف أن فلسفة الاعتراف يمكن النظر إليها من زاوية أنها صدى لثقافة ما بعد الأخلاق أو شكل من أشكال الديمقراطية الأخلاقية في الحياة، والتي تأبى أن تُشرع في فلسفتها الأخلاقية انطلاقاً من مبادئ متعالية عن مطالب الذات النفسانية المشغولة دومًا بالبحث عن طرق لتلبية المشتبهات، فهي أقرب إلى أخلاق المتعة والحقوق الفردية منها إلى أخلاق الواجب أو الفضيلة أو الخير. ولأنها هكذا، فإن رائدها - وهو أكسيل هونيث - عمل على تحرير فلسفة الاعتراف من التقليد الأخلاقي الكانطي، المولع بالكليات الأخلاقية، والخصم المعاند لمطالب السعادة الفردية، فقد عمل على تشغيل فكرة التعامل الغاياتي بين الذوات، ولما لاحظ فيه البعد المتعالي حذفه وأحل محلّه أخلاق الجماعاتيين الأكثر قرباً من مطالب الاعتراف بالحقوق الثقافية والعوائد الأخلاقية للجماعة. ولأنه هكذا، فهو ينفي إمكانية بناء مفهوم مشترك حول الحياة الخيرة، تمكن المختلفين ثقافياً من إمكانية بناء علائق إنسانية إيجابية وذات معنى مترابط ومتبادل. فضلاً عن أن أشكال الاعتراف، وهي: الحب والقانون والتضامن، هي من أجل

(36) VOIR: Hervé Pourtois, *La reconnaissance: une question de justice ?*

Une critique de l'approche de Nancy Fraser, *Politique et Sociétés*.

الذات، والذات هي المشرّع لها، ومعلوم أن الذات التي تشرّع لذاتها وتبرّر لها غالبًا ما تُدخلها المصالح الذاتية ويُدخلها الشعور بالاختلاف ثم الاستمتاع بهذا الاختلاف؛ لكي تجد ذاتها - بشعور غير واع - منخرطة في فلسفة الذاتية التي جَلَبَت غطرسة العقلانية إلى العالم^(٣٧). ومعلوم أن أسلوب ما بعد الحداثة في التفكير هو نقد إرادة الحقيقة والمفهوم التطابقي للحقيقة أيضًا. ومقتضى هذا أن الذاتية ليست معيارًا كافيًا من أجل مصالح الذات وحفظ الكرامة الإنسانية.

رابعًا: بين الاعتراف والتعارف

لا بُدَّ من القول هنا بأن التعارف الذي نريد بسطَ معانيه وأركانه في هذا الجزء، يتأسس على المعاني الإيمانية، وينفتح على الأركان الدينية في أبوابها الأخلاقية، كما أنه يلتقي مع النظريات السابقة التي مرت بنا (التسامح / التواصل / الاعتراف) في مرافق عديدة، فالتعارف ضمن هذا السياق ليس مقولة مركزية تتبوأ منزلة توليد القيم من ذاتها، كما مرَّ بنا النظر مع التسامح أو التواصل أو الاعتراف، فهذه القيم ارتفعت إلى رتبة أنها قد صارت المنبع في رسم الحياة الإنسانية الخيرة، بينما يتنزّل مفهوم التعارف ضمن نظام من المفاهيم المترابطة والمتكاملة، تترك أثرها في معانيه، ويتعيّن بدءًا من هنا الجهد في صرف النظر عن الفلسفات الأخلاقية التي انتقدها السدير مكتتير لافتقادهما إلى البناء النسقي، وفي خصوصيتها القائمة على آلية «الذاكرة الأخلاقية الانتقائية»^(٣٨). وإذ تعيّنت هذه السمة في قراءتنا لموضوع

(٣٧) انظر: عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٨م)، وانظر أيضًا: عبد الرزاق بلعقروز، روح القيم وحرية المفاهيم: نحو السير لإعادة الترابط والتكامل بين منظومة القيم والعلوم الاجتماعية، (بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧م).

(٣٨) مدلول جملة «الذاكرة الأخلاقية الانتقائية» قريب من المعنى الذي انتقده السدير ما كانت التشريعات الأخلاقية المعاصرة؛ فالمقل الأخلاقي يقتطع أوامر أخلاقية من أنساق فلسفية مخصصة، وينتقي منها ما يخدم مقولات الرؤية الأخلاقية التي يتبناها؛ وهذه الطريقة في التفكير نجد لها نسلًا تاريخيًا من الماضي، فأفلاطون رَكَّب في فلسفته بين فكرة الوجود الثابت عند بارميندس، وفكرة الصيرورة عند هيرقليطس، وفكرة تناسخ النفوس عند الفيثاغورين، لأجل تشكيل نسقه الفلسفي.

التعارف، فإننا نمضي إلى بيان مشروعية البناء على المعاني الإيمانية والانفتاح على الأركان الدينية:

١. لا يخفى على البصير أن الفيلسوف لا يفتأ يُنشئ المفاهيم العقلية مرتكزاً على المقولات الدينية، مستثمرًا في مكنوناتها الروحية، ومرتكزاً على مصادرها المتعالية ورمزيتها التأويلية، ويجد فيها منابع فؤارة للتفلسف نظرًا وعملاً، وحصناً معرفيًا لأجل تأسيس الأمن الفكري الفلسفي، فلا تُوجد فلسفة جارية من غير نبع تؤول إليه، لكن من عادة الفيلسوف ألا يُصرِّح بهذا النبع، وآليته في ذلك هي لباس التعاليم الدينية لباس المقولات العقلية، وهذا ما يُسمى في الدرس الفلسفي الجديد بـ«العلمنة الواهية» التي «اتخذت صورة دمج المعاني الإيمانية في قلب المفاهيم الفلسفية، وقد بلغ هيجل بهذا الدمج درجة لم يبلغها أحد من معاصريه ولا مئمن جاؤوا بعده؛ فلم يكتف بتأسيسه لبعض المفاهيم الفلسفية على المعاني المسيحية كما فعل كانط في نظريته الأخلاقية، بل ألبس المفاهيم الفلسفية لباس المعاني الإيمانية، وتجلّى ذلك بالأساس في مظهرين اثنين: أحدهما أنه جعل من بنية المفهوم الفلسفي ذاتها بنية مسيحية مُعقَّنة. والثاني أنه جعل من المفهوم المحدد للتفلسف مفهوماً دينياً معقَّناً»^(٣٩). وإذ تبين لنا التداخل الحاصل بين المعاني الدينية والمقولات الفلسفية، فإن بناءنا لمفهوم التعارف على المعنى الإيماني

(٣٩) طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الاتيمانية والعلمانية، ج ١، المفاهيم الاتيمانية، مرجع سابق، ص ٢١٨. والكتاب المذكور قدم نماذج على العلمنة الواهية، والعلمنة غير الواهية، وتأكيداً لهذا الإقرار الفلسفي يقول هيجل في دروسه عن فلسفة الدين: «وقد يحصل فيتم إيقاظ الشعور الديني في القلب بواسطة المعرفة الفلسفية. لكن ذلك ليس ضرورياً. وليس من قصد الفلسفة أن تعظ. وبعد ذلك على الفلسفة أن تثبت قدرتها على نفث الدين في هذا الموضوع أو ذاك. فلا شك أن الفلسفة عليها أن تُحرّر الدين فتبرز ضرورته في ذاته ولذاته، وأن تُفهّم إياه، وأن تُبين أن الروح ينبغي أن تتقدّم، متقدّماً من ضروب أخرى من الإرادة والتصور والإحساس إلى هذا الضرب المطلق. وهي تحقق بذلك مصير الروح العام». انظر: «جدلية الدين والتنوير من دروس فلسفة الدين لهيجل»، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع «كلمة»، ٢٠١٤م)، ص ٢٩.

الديني ليس خروجًا عن حدود الدرس الفلسفي والتحليل الفكري، وإنما هو من صميم آليات اشتغال المفاهيم الفلسفية.

٢. كما لا يخفى على القارئ لحال العالم المعاصر تلك الظاهرة اللافتة التي تُترجم بما يلي: «لقد أخذت عودة الدين في السنوات الأخيرة أبعادًا مذهلة وأحيانًا قلقًا»^(٤٠). واستلزم عن هذا حضور رمزي ومعرفي للدين، وكذا إقبال على الروحانيات من قِبَل الإنسان الذي حاصرتهُ الثقافة الاستهلاكية وانقطعت حياته عن مواردها الروحية، ومطالبة الجماعات الدينية بحققها في التدين وإظهار هذا التدين في الفضاء العمومي. ويجدر صرف القول تفسيريًا إلى أن إحياء الإيمان الديني والروحانيات راجع إلى العلمنة الجذرية التي همّشت من فاعلية الخطاب الديني واعتبرته مرحلة من مراحل الوعي الخائف واللامعقول، بينما تطالعت التحديات الثقافية المعاصرة بإقبال الإنسان على الدين وكذا التنوع من أشكاله، وقد عاد هذا بالضمور على مقالة تاريخية التفكير الديني ولا عقلانية المعتقدات الدينية، وإذا كان أمر الدين والروحانيات أصبح موجودًا ظاهرًا في الفضاء العمومي، فإن إمكانية التفكير به ضمن هذا المجال والانتقال من معانيه، يقوّي الصلة البتراء بين الإنسانية وجمعها على التعاون لأجل تذّكر الشعور الديني المنسي بفعل حركة التحديث والنسبية الثقافية المابعد حداثة، وكثافة أخلاق ما بعد الواجب السائلة.

وبالإضافة إلى ما أُشير إليه، فإن الإيمان الديني قد اكتسب مكانًا رفيعًا وشأنًا جليلًا ضمن النقاشات المعاصرة السائدة حول تجديد النظر في مسألة العلمانية وما بعد العلمانية وقيمة الديني في الفضاءات العامة^(٤١)، من جهة أن القوى الدينية

(40) Andé Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme*, Introduction a une spiritualité sans dieu Op.cit p 10.

(٤١) انظر مثلاً وفرة النقاشات الجديدة حول الدين والعلمانية وأنماط العلمانيات: سيسيل لابورد، دين الليبرالية، ترجمة: عبيدة عامر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م).
جوسلين ماكولور وشارلز تايلور، العلمانية وحرية الضمير، ترجمة: محمد الرّحموني، =

-والإسلامية منها خاصة- «ترفض علمانية الحداثة وترفض رفض فكرة الحقيقة. ومن ثَمَّ، فإنه يمكن وصفها بأنها ما قبل حداثة، وذلك الانجذاب إلى الإيمان والسلطة على العقل... وهذا ما ملأ الخواء خلفته حماسة التنوير للمنطق والعقل والتكنولوجيا وما تلى ذلك من رفض ما بعد الحداثة لها» (٤٢).

يتضح إذن مما سبق أن البناء على المعاني الدينية في رسم فلسفة التعارف هو بناءً على الشعور الديني المنسي، والمُشترك في ذات الإنسان والمحجوب بفعل الانهماك في الثقافة الجسدية المنحصرة في المطالب الحيوية، والمُعَرَّضة عن معاني الحقيقة الدينية.

خامساً: مقومات التعارف وقيمه

أ. الانتساب الإيماني من أجل موضوعية القيم:

والقصد بهذا المفهوم أننا منتسبون من حيث الوجود علماً وعياناً إلى المعيار الأعلى والأحق بكل تعيين لقيم الإنسان الحققة، أي المعيار الإلهي، فهو مصدر التشريع للقيم الأخلاقية التي هي أصل المشترك الأخلاقي المتنوع. وفي مقابل الانتساب الإيماني هناك الانتساب إلى مفاهيم أخرى غير إيمانية، إنها انتسابات

= (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م). كريغ كاليون وآخرون، إعادة النظر في العلمانية، ترجمة: شكري مجاهد، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨م). عقيل بلغرامي، ما وراء الغرب العلماني، ترجمة: عبيدة عامر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨م). ماركوس درسلر وآخرون، العلمانية وصناعة الدين، ترجمة: حسن احجيج، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م). مايكل وارنر، تنوعات العلمانية في عصر العلماني، ترجمة: عومرية سلطاني، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م). طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الاتصالية، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م).

(٤٢) نيكولاي جي ونزل، ما بعد الحداثة والدين، ضمن كتاب: المرجع في سوسيولوجيا الدين، ج١، تحرير: بيتر كلارك، ترجمة: ربيع وهبة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢٠م)، ص ٢٧٧.

إنسانية لكنها مُفرطة في إنسانيتها، مثل «الإنسان الدارويني»^(٤٣) الذي يجد قِيمه في التبدلات النافعة بيولوجيًا، و«إنسان إرادة القوة»^(٤٤) الذي يُمجد الجسد والفن والأرض، و«إنسان الدوافع اللاواعية»^(٤٥) الذي اختزل حياته في تلبية الدوافع الحيوية، و«إنسان المُتعة والترجسية»^(٤٦) الذي يبحث دومًا عن المُتعة الفورية، وكذا «الإنسان السائل»^(٤٧) الذي بات أسير الواقع وأسير قفص الثقافة الاستهلاكية السطحية.

إن هذه النماذج الإنسانية التي أشرنا إليها ليست معدودة أو منحصرة، بل هي ممدودة ومتسعة ونافذة في الفلسفة الأخلاقية والواقع الثقافي المعاصر. ولن يقوى على إيقاف زحفها إلا قوة الإيمان ويقظة القلب من جديد^(٤٨)؛ لأنها لا تؤسس لقيم مشتركة، بل إن منظورها الذاتي هو مركزها ونقطة انطلاقها، بينما نقطة انطلاق إنسان التعارف هي: الانتساب الإيماني الذي بدوره يُورث موضوعية القيم واستقلالها عن المنظورية الإنسانية (مثل: المنظور الذاتي، والمنظور النسبي، والمنظور العدمي). وبيان هذا الإقرار المعرفي يكون بصرف سعيناً إلى القول بأن المؤمن «يجعل الحقيقة الإلهية أساسَ إيمانه الذاتي، بحيث تكون الذاتية المؤسسة على أمر حقيقي كإرادة الإله غير الذاتية المؤسسة على أمر غير حقيقي كإرادة الإنسان؛ إذ شأن الأولى أن تراث موضوعية القيم من الأمر الحقيقي وتورثها لما تفرع عنها. بينما الثانية لا يمكن أن تراثها من أمر غير حقيقي، فلا تستطيع أن تورثها... فيتبين أن الذاتية الإيمانية للمؤمن تظل موصولةً بموضوعية القيم الأخلاقية بفضل الحقيقة الإلهية التي تتأسس عليها. لذا، لا يمكن أن يُستغنى عنها كما يُستغنى عن الذاتية

(٤٣) نسبة إلى رأي البيولوجي البريطاني تشارلز داروين. Charles Darwin.

(٤٤) رأي الفيلسوف والفيلولوجي الألماني فريدريش نيتشه.

(٤٥) رأي الطبيب النفسي النمساوي سيغموند فرويد. Sigmund Freud.

(٤٦) رأي الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي جيل ليوفتسكي. Gilles Lipovetsky.

(٤٧) رأي الفيلسوف وعالم الاجتماع البولندي زيغمونت باومان Zygmunt Bauman.

(٤٨) جاء في بعض كتب الأخلاق: «من لم يجد في قلبه زاجرًا فهو خراب». انظر: أبو مدين شعيب الأشيلي، أنس الوحيد ونزهة العريد، تحقيق: عبد الحميد حاجيات، سلسلة تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، وزارة الثقافة الجزائرية.

غير الإيمانية؛ لأن في ادعاء الاستغناء عنها دعوة إلى صرف الموضوعية الحقية التي تلازمها، ومثل هذه الموضوعية لا يمكن صرفها؛ لأنها ثابتة بثبوت الحق» (٤٩).

وجدير بالملاحظة أمام هذا أن الانتساب الإنساني إلى الإيمان تكون ثمرته هي حصول الاتصاف بالصفات الإلهية، فهي العلامات التي يسير الإنسان وفق معانيها مع ذاته ومع غيره، وهي المعاني الحسنى الضامنة لموضوعية القيم واستقلالها عن النسبية الإنسانية، وبيان هذا الأمر «أن على الإنسان أن يتعامل بعدل واستقامة مع إخوانه؛ لأن أفعال الله هي دائمة عادلة ومستقيمة مطلقاً، ليس للإنسان أن يظلم الآخرين؛ لأن الله لا يظلم أحداً، وفي القرآن كله يحض الإنسان على ألا يظلم أحداً أو يظلم نفسه في علاقاته بالبشر، وما هذا إلا انعكاس لطبيعة الله الذي يكرر أنه لن يظلم مثقال ذرة» (٥٠).

يتضح مما سبق أن التعارف يجد ضمانته الأولى في الإيمان بالله والاعتراف بأنه مركز الطاعة، فالتعارف يستمدُّ معناه من كونه معرفة روحية فطرية تسكن في قلب الإنسان، وكلماتها هي التيقُّظ والتذكُّر للميثاق الأصلي بين الإله والإنسان، وقد ورد في القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

وجدير بالملاحظة أن الغرض من هذا القول القرآني، هو صرف الإنسان من النظر إلى العالم بالاستناد لأفكار «الجماعات الثقافية» أو «الأطر القبلية الضيقة» التي نبت فيها وتشرب منها نظام ثقافته، إلى التعارف المفتوح الذي يجد أصله في وحدة الانتماء إلى الإيمان، وعندما يحصل هذا الوعي بتذكُّر التعارف الأصلي بين الإله والإنسان، يحصل التذكُّر للمواثيق الروحية القائمة على: ميثاق الإشهاد، وميثاق الاستئمان، وميثاق الإرسال (٥١). وتبدأ حركة الإذابة للرؤى الثقافية التي

(٤٩) طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الاثمانية والعلمانية، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٩.

(٥٠) نوشيهيكو إزوتسو، المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن، ج ٢، ترجمة: عيسى علي الماكوب، (سوريا: دار نبوى للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١٧م)، ص ٦٩.

(٥١) تمثل هذه المواثيق ثلاث درجات في الإيمان بعضها فوق بعض، ف«ميثاق الإشهاد: موافقة الرب على الاستعداد للحياة الفردية الصالحة، وميثاق الاستئمان: موافقة على تحمُّل مسؤولية هذا =

تُفاضل بين الإنسان والإنسان، وتنحلُّ أيضًا الروابط المادية التي كانت سببًا في تقسيم الإنسانية إلى طبقات مختلفة ومُتفاضلة من حيث القيمة لأسباب اقتصادية كما هو ماثل أمامنا في سوق العولمة.

إن مفهوم التعارف الذي يبنى على الانتساب الإيماني وتذكر المعرفة الأصلية، التي عمادها الاعتراف بالوجود الإلهي، وشهادة الإله على شهادة الإنسان، وإقامة الميثاق على توحيد الإله وخلافته خلافة عُمرانية على الأرض، هو الحافز الروحي الوجه والأكثر قربًا إلى ذات الإنسان والأكثر تأهيلًا لكي يجعلنا نبصر في الاختلاف الثقافي آيةً للاعتبار والعبور نحو تذكر النفس الواحدة التي خَلَقَنَا اللهُ منها، و«النفس الواحدة»^(٥٢) بدورها هي التي تُثمر الكلمة السواء ولوازمها القائمة على: توحيد الإله ونفي الظلم أي الحرية. إذن، فالتعارف والنفس الواحدة والكلمة السواء منظومة مترابطة من المفاهيم المتناسقة تسير نحو التحقق بالفعل الأخلاقي التعارفي الذي يتصف بالموضوعية لا بالذاتية، وسِرُّ موضوعيته - كما أشرنا - هو ارتكازه على المعاني الإيمانية، وأقواها: الإيمان بالإله، فهو معيار المعايير في رسم الكيفية التي يتخلَّق بها الإنسان في عالم متعدّد الانتماءات الثقافية والجغرافية، فالإنسان نسي هذا المشترك الروحي اللطيف، وانغرس في السمات الثقافية الكثيفة وبسبب جاذبيتها وأثرها في العقول أصبح يدعو إلى الحقوق الثقافية، وإلى التنظير الفلسفي لها كي يجري الاعتراف بها. وهي حقوق ذاتية أفقية محجوبة عن الفطرة الروحية أو النفس الواحدة التي نتسبب إليها جميعا. ومن ثَمَّ، فالتعارف يُقرُّ بواقعية الاختلافات الثقافية وديمومتها، لكنه لا يريد أن تكون عنوانًا للتواصل بين الجماعات الإنسانية، بل يريد أن تكون هذه الاختلافات علامات اهتدائية لتذكر الكينونة الإنسانية المنسية، كينونة: النفس الواحدة والكلمة السواء والحرية.

= الصلاح في العالم، وميثاق الإرسال: موافقته على إقامة الصلاح في الفرد والعالم، انظر: طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الانتمانية والعلمانية، مرجع سابق، ص ١٥.

(٥٢) جاء في القرآن الكريم: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [الأعراف: ١٨٩]. وجاء أيضًا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ نَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

ب. التعارف تقوية لحركة العمارة:

بعد أن استبان لنا المُقوم الروحي لمعنى التعارف وكيف أنه يوظف في الإنسان الشعور بالأساس الإيماني لرفع الاختلافات الثقافية المُتصادمة، فإننا نمضي إلى الاستدلال على أن التعارف يقوِّي حركة العمران، ويحقِّق التبادل والتكامل الوظيفي بين الخصوصيات الإنسانية. وقبل هذا، يجب لفت النظر إلى المنظورات الفلسفية التي كانت مسؤولةً عن أزمة القيم في الثقافة المعاصرة، والتي بشرت بمجيء الإنسان الأعلى ودعت إلى الحطّ من قيمة كل القيم عدا تلك التي تقوِّي الشعور بالقوة، أو ترى العالم من خلال فرديتها^(٥٣). لقد تهكّمت تلك الفلسفات على التفكير العقلي والعلوم التي لا تكون سوى أدوات في يد إرادة القوة: الغريزة الحاكمة على كل غرائز الإنسان، إنها تلك الرؤى الفلسفية التي وجدت الأنظمة الطاغية في متونها الفنية ورموزها التأويلية عناوين للفعل، ومصادر نادرة لأجل إشباع خيالاتها الوهمية نحو السيطرة والسيادة على العالم واحتقار الإنسان.

لقد سعى الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه إلى محو المعاني الإيمانية من الوجود والدعوة إلى الوفاء للأرض بمعناها الخالي من قيم الإيمان وقيم العقل. ولم يعد يُبصر إلا دوافع حيوية تجد منبتها في غريزة القوة في كل حركة وحضارة. ونظرًا لهذا، فقد انتعشت دراسة الأعراق الإنسانية واحتشد العلماء لأجل البحث عن الجينات القوية والسيدة بالفطرة، وأصبحت فلسفة نيتشه معيّنًا نظريًا لهم لتفسير أخلاق المجتمعات، انطلاقًا من النموذج الجسدي بين القوة والضعف. فكانت العلوم هنا مجرد أدوات في يد غريزة القوة لتبرير التراتبات الثقافية ومشروعية السيادة الفطرية لشعبٍ من الشعوب على شعبٍ آخر^(٥٤).

(٥٣) يقول ماكس شتينر *Max Stirner* أحد المصادر الفلسفية لنفي القيم المتعالية والتبشير بثقافة ما بعد الأخلاق: «الإلهي ينظر إلى الإله، والإنساني ينظر إلى الإنسان. قضيتي ليست لا إلهية ولا إنسانية، إنها ليست الحق ولا الجيد ولا العادل ولا الحر، إنها لي؛ إنها ليست عامة بل مفردة، مثلما أنا مفرد. لا شيء بالنسبة إليّ يعلو عليّ!»، الأوحده وملكيته، ترجمة: عبد العزيز العيادي، (بغداد: منشورات الجمل، ٢٠١٦م)، ص ٣٠.

(٥٤) للاطلاع على تأثير نيتشه في الاتجاهات التي تغذّت على مفاهيمه في إرادة القوة، انظر: ستيان أودوف، على دروب زرادشت، ترجمة: فؤاد أيوب، (دمشق: دار دمشق، ١٩٨٣م).

لقد قدّمت هذه المنظورات صورةً كثيفةً عن الحياة الإنسانية، فلم يُعد الإنسان يُعامل بوصفه غايةً في حد ذاته كما كان يحلم كانط، بل مجرد وسيلة في يد قوى تملكه وتصرفُ فيض طاقتها فيه، شعورًا منها بالاختلاف عنه، ورغبةً منها في الاستمتاع بهذا الاختلاف كذلك، إلا أن خط فكر التعارف يعتبر هذه الرؤى الفلسفية/ الواقعية خصيصةً له؛ لأنه يُبصر في الاختلافات العرقية والثقافية، واختلاف المواطن الجغرافية، وتعدّد الإمكانيات المعرفية التي تميز بين الناس، آياتٌ يُعبّر بها العقل نحو الانتفاع بمحاسن الأعمال، فالمواطن الجغرافية تتباين وتولّد خصائص إنسانية وإنتاجية متباينة، والتاريخ الثقافي يمتدّ في حاضر المجتمعات ويترك أثره المعنوي فيها، وقيم الجماعات هي المناظير التي تُبصر بها العالم، والتعارف يريد أن يستخلص من هذه الاختلافات أقدس وأنفع ما فيها، كي تُعين كل أمة من الأمم الأُمَّة الأخرى على مطالب الزمان وتحديات الواقع. ولذا كانت حركة العمران مشروطة دومًا بالانفتاح الثقافي والتكامل المعرفي واستجلاب التقنية من مواطن أخرى.

إن التحديات التي تواجهها الإنسانية اليوم -خاصةً مع التوجّه نحو ما صار يُسمّى بـ«الهوية الكوكبية» و«المصائر المشتركة»- توجب تفعيل فرضية المنحى التعارفي في رسم العلاقات الإنسانية، فثمة مجتمعات تمتلك رصيدًا من القيم الإيمانية التي تتوازن فيها أشواق الروح مع دوافع الجسد، وأخرى تواجه فقرًا في القيم الروحية، وثقافات أخرى نمت من حيث المعرفة وكميّة العلوم، وأخرى تشقّ طريقها لأجل الإمساك بأسباب العلم والحضارة. وإذا كان هذا هكذا، فإن التعارف هو الفعل الذي يوفر للإنسانية حاجاتها العديدة. ومن ثَمَّ، فالتعارف يقوّي حركة العمارة من خلال المرافق التالية:

- التعارف فعل تبادلي بين المجتمعات في العلوم والتقنيات.
- التعارف مُكاشفة للمُحجّب النفسية والسياسات الثقافية التي تُغذي العنف وتسقي موانع التواصل.
- التعارف فعل جماليّ بين الأمم، فمطالعة الأقطار المختلفة في الألسنة والألوان والأعراف وفهم خصوصيتها الثقافية، وفي المقابل التعريف

بخصوصيتنا الثقافية للمختلف عَنَّا، تُثمر جمالية المشترك الثقافي والمؤانسة بدلاً من التمييز الثقافي والاستيحاء.

• التعارف استعانة بخبرات الشعوب أو إمداد لها، من أجل تطوير المؤسسات وتدير الشؤون الإدارية والسياسية والاقتصادية، خاصة أن الإنسان أصبح يسير في مركبة كونية نحو نفي الظلم والاحتقار والفساد وإحقاق العدل والاعتراف والصالح.

يتضح مما سبق أن حركة العمارة مشروطة بالتعارف بوصفه فعلاً مستمراً وتداولياً بين المجتمعات والثقافات؛ لأن ثماره ليست للانتفاع الجزئي أو للمصلحة الخاصة، بل هي موجهة رأساً نحو الانتفاع الكلي والمصلحة العامة؛ فالعمران الذي تقترفه المجتمعات في حركتها لن يتجسد إلا بالتحاور والاستفادة والتعلم ونقل الخبرات وتسويق العلوم والتعريف بقيم الإيمان، وأية ثقافة تسكن في مكانها وتتجسد في زمانها هي ثقافة مقطوعة الصلة بحركة العمران وحمولة الزمان.

ولو أننا رسمنا دعائم للعمران الذي ينتجه التعارف لقلنا إنها ثلاث؛ إحداها: دعامة الإصغاء، وتعني إصغاء الإنسان إلى الخطابات والأفعال الجارية والمكاسب الإنسانية المتحققة في الصنائع والعلوم. والثانية: دعامة الرضا، وتعني أن يشرع في التمييز والفرز كي يُعيّن الشيء الذي يجلبه والشيء الذي يتركه. أو بمعنى آخر، يستمع إلى الأقوال والأفعال ثم يُهيئ ذاته كي يتبع أحسنها. والثالثة: دعامة الاقتراف، أي مباشرة فعل التعمير الإيجابي للحياة في مرافقها الإنسانية والطبيعية. وحرى بنا القول بخصوص سمات فعل الاقتراف إن من يقترف المحاسن، سواء في العلوم الفاضلة أو في الأعمال الصالحة، فإن مُرتباتها هي الزيادة في هذه المحاسن وانفتاح أبواب الخيرات ونمو العمران ورَيّ أرض الإيمان.

ج. التعارف رفع للتفاضل بين الناس: من المحدّدات الثقافية إلى مراتب الكرامة:

جدير بالملاحظة أن التفاضل حكمٌ ثابٍ في طبائع العلوم والأشياء وكامنٌ فيها، وإظهاراً لهذه الحقيقة يقول أبو الحسن العامري: «على أن خاصية التفاضل ليست

مقصورة على العلوم، بل هي عامة للأشياء، وإلا فمن يشك أن العرش والكرسي أفضل من الجواهر السفلية، وأن الشمس والقمر أفضل من المصاييح والشهب... وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَخَلَقْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ ثم أخبر عن التفاضل الموجود في الناس فقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ ثم أخبر عن تفاضل الأنبياء فقال: ﴿تِلْكَ الْأَرْسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(٥٥)، وإذا كان هذا الوصف - أي التفاضل - مُلَازِمًا للناس وللأشياء، وإذا كانت رؤية التعارف - كما تمت الإشارة - هي إقرار الاختلافات الثقافية، والإبصار في تنوعها علامة على: النفس الواحدة نحو الكلمة السواء والتكامل العمراني، فكيف هي الإنسانية المُتعارفة في تفاضلها؟

قبل صرف القول إلى الإجابة عن هذا السؤال، فإننا نصرف سعيًا إلى تمهيد الكلام بأن سياسة ما بعد الأخلاق، التي تُحركها بواعث الحقوق الذاتية والبحث عن الطرق المؤدية إلى الاستمتاع وترادف مفهومها للثقافة، مع الحرية النفسية والجنس وعبادة الذات، قد أصبحت هي المتحكمة في سلوك الإنسان، فغاياتها النهائية تلوح في إدمانها ومثابرتها على اللذات، ولسان حالها هو: لكل جديد لذة^(٥٦). ولم تكتفِ هذه الثقافة المابعد أخلاقية بالإدمان والمثابرة على اللذات والانقياد للطباع فحسب، بل إنها قد استعانت بالعلم والعقل؛ كي تأتي مُستهياتها النفسية في وقت فوري، مُلبية للنفس الإنسانية في ذلك أقصى الشعور بالمتعة. ومن ثم، فإن إضاعة القيم الروحية وإدمان اللذات والمثابرة لأجل الظفر بها، قد أورث ازدهار الفردانية والأخلاق المرحية، أي الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء ولا واجب^(٥٧). وهنا أصبح التفاضل الأخلاقي بين الناس لا تُحدِّده معايير مثل:

(٥٥) أبو الحسن العامري، كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، مرجع سابق، ص ٩٥-٩٦.

(56) Voir, Gilles Lipovetsky, *L'Empire de l'éphémère*, Paris, Glimard, folio essais, 1987.

(٥٧) في كتابه «خطوط عامة نحو أخلاق بلا إلزام ولا جزاء» Esquisse d'une morale sans

obligation ni sanction، ينقد الأخلاقي الفرنسي جون ماري غويو Jean Guyau مقولة

الواجب الصورية والإلزامية عند كانط، والانطلاق من فيض الطاقة الحيوية نحو الفعل

الأخلاقي وفي مقدمته الواجب.

تهذيب النفوس أو تأديب السلوك أو حفظ الحدود وترك المشتبهات، وإنما معايير أخرى مثل: اللهاث السائل نحو جودة الحياة وتسارع الأنفاس للاستمتاع بها، وكذا البحث المستمر عن الرفاهية الشخصية وهجر أنساق المعنى الكبرى.

ويبدو أن التمتع التاريخي للإنسان الحديث بالأشياء أحد الأسباب الوجيهة التي كانت وراء هذا الخروج عن القيم الروحية والاكتفاء بالوجود الجميل والانهماك في السعادة الفردية، فالتمتع ليس إرادة نفسية فردية غرضها تملك الأشياء والاستمتاع بها فحسب، وإنما هو عنصر مؤسس للحركة الحديثة المسكونة بالتفكير في السعادة والاسترسال مع الترف^(٥٨)، ثم بعد التمتع يحصل النسيان الذي هو مشكلة الإنسان الكبرى، وما سُمي الإنسان^(٥٩) إلا لنسيانه، ففي غمرة التمتع والترف والتفئن في أصناف الملذات والتوشع في الاستهلاك، ينسى الإنسان انتساب روحه إلى المعنى الإيماني، وليس إلى المعنى الجسدي، لتكون بعد التمتع والنسيان لحظة تخذل الوازع الأخلاقي وانتفاء الاستجابة الروحية، ويحصل الكساد الذي تكون نهايته الفساد وانحطاط الإنسان/القيم.

وإذ تعينت سمات ثقافة ما بعد الأخلاق، فإننا جُدراء بأن نكتفي بها، ونمضي إلى مطلوبنا من مفهوم التعارف في رؤيته التفاضلية بين الناس. إن التعارف يرسم المسالك نحو الارتقاء في مراتب السلوك الروحي، فالاختلاف بين الشعوب الذي ينبني على تذكر انتساب الإنسان إلى الإيمان بالله، وعلى التعاون لأجل التكامل العمراني، يلفت نظر الإنسان إلى أن دوام التعارف ممدود نحو الاجتهاد من أجل

(٥٨) يقول جيل ليبوفسكي: «يشهد عصرنا توشع الحق في امتلاك الكماليات للجميع، الميل المعم للماركات الكبرى، ازدهار الاستهلاكات الموسمية في أجزاء موشعة من السكان... إن النظام الجديد يحتفل بزفاف الترف والفردانية الليبرالية، تحولات كثيرة تدعو إلى إعادة التفكير في المعنى الاجتماعي والفردية للاستهلاكات الثمينة... إنها حقًا ثقافة ترف جديدة تكبر أمام أعيننا». انظر كتابه: الترف الخالد: من عصر المقدس إلى زمن الماركات، ترجمة: الشيماء مجدي، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨م)، ص ٢٠.

(٥٩) يقول الراغب الأصفهاني: «النسيان هو ترك الإنسان ضبط ما استودع، إما لضعف قلبه، وإما عن غفلة، وإما عن قصد، حتى ينحذف عن القلب ذكره»، انظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، مادة نسي، ص ٥٤٦.

تقوية الصلة مع الله؛ لأنه معيار الكمال، فالكرامة الحقيقية تستمدُّ معناها لا من القول بطهارة الدَّم ونقاء الأصل وأفضلية الحضارة والمفاخرة بالسِمات البيولوجية، لأن المعرفة الموضوعية بهذه التواريخ غير ممكنة؛ كما لا يحصل التواصل بين الثقافات بطريق العلاقات الاقتصادية المتفصلة عن محاسن الأعمال وأفضل الأخلاق^(٦٠)، بل إن روح الكرامة الإنسانية تظهر في الأفعال المحمودة، والكرام من الأفعال هو ما كان فعلاً يقصد به نيل الرضا من الله واستمداد الرحمة ونور الإيمان منه؛ لأنه لو لم يجتهدوا لخلافته كما أوجدتهم، فخرج الناس من علم الوجود إلى عين الوجود مبني على اجتناء إلهي مقصود، وبما أن الإله قد اجتنب الإنسان وأمدّه بالنور والرحمة، فحقيق به أن يجتهد لأجل تعديل ذاته وبناء سلوكه وفق أوامره الإلهية، وليس أن يُكَيِّف الأوامر الإلهية وفق مشتبهات نفسه. فمعيار التفاضل في منظور التعارف - إذن - هو بذل الروح لأجل فعل الواجبات الإلهية وترك النواهي، إنها وصية الله للإنسان: ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ﴾ [النساء: ١٣١]. فتقوى الله توجب على الإنسان أن يتعلَّم المعاني الروحية للفضائل وأبعادها الاتساعية، وألا ينظر إلى محلّها الذاتي الإنساني فقط مثل: التواضع والإحسان والإخلاص والصدق والرحمة والرفقة والحرية، والمثال الذي نسوقه على الأصل الإيمانى للقيم وأبعادها العمودية والأفقية هو التواضع عامة، والتواضع في المجال الثقافي خاصة. وبيان هذا أن «التواضع ليس شعوراً بتواضع إنَّنا أمام الله... إنما هو وعي ميتافيزيقي بأننا لا شيء أمام المطلق، وأن الآخر يشبهنا في عدم كماله، وحتى في عدم كماله، يمتلك وجوداً صادراً عن الله، الذي يجب علينا أن نقف بتواضع أمامه»^(٦١). إذن، فهذا المفهوم للقيم باعتبار أن أصلها هو الأمر الإلهي والصفات الحُسنى المطلقة لله،

(٦٠) يَبْتَث لنا جائحة كورونا (كوفيد ١٩) أن المؤسسات الاقتصادية العالمية - مثل الاتحاد الأوروبي وحركة العولمة الاقتصادية - لم تحقّق التضامات المطلوبة والتعاون اللازم، وهذا دليل على أن الارتباط الاقتصادي وحده غير كافٍ كي تتضامن الإنسانية فيما بينها، بل يجب تنمية القيم الإنسانية ذات الطابع الروحي، والتعارف في مقدمة هذه القيم التي من الأفضل أن تسود.

(٦١) سيد حسين نصر، فردوس الحق: الرؤية والوعد الصوفيّان في التعاليم الصوفية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣٩.

هي المراتب التي ترتقي بها الثقافات وتتنافس من أجل تفعيل سمات: الإحسان الثقافي، والتواضع الثقافي، والصدق الثقافي، والاختلاف التعاوني، والإخلاص بوصفه غاية نهائية تسكن عند الله. وهكذا، فإن التعارف هو منهج إعادة تأسيس الثقافة على القيم؛ لأن القيم هي المشترك المنسي في التواصل بين الثقافات.

وإذ قد أتينا على ذكر المرافق المُجتلبة من دعائم التعارف وهي: الانتساب الإيماني الذي يُثمر موضوعية القيم، وتقوية حركة العمران التي تُثمر التبادل التكاملي، والكرامة الأدمية التي تُورث التنافس من أجل كسب الرضا الإلهي، فإننا نكتفي بها ونمضي إلى ذكر جماع ما جاء في هذا البحث، فلقد صرفنا القول إلى استخراج النماذج التي عالج بها العقل كيفية تدبير الاختلاف ومستوياته في النظر وفي العمل، وما هو النموذج الأقوم الذي يمكن العقل من إصلاح مظاهر فساد الإنسان في القدرة على التعارف، فاستنبأنا عن حدود «نموذج التسامح» لتلازم نشأته مع النزاعات السياسية وصراع التأويلات الدينية، وكذا المعنى المائع الذي صار عليه التسامح في سياق ثقافة ما بعد الأخلاق. كما أن «نموذج التواصل» الذي استغرقته الافتراضات اللغوية لأجل إنجاح التفاهم، وإنشاء نظامه الأخلاقي على القيم التداولية المُنبئة عن الموارد الروحية التي تخضع لشروط الفعل التواصلية؛ قد دفعت بالعقل كي يُصَحِّح هذا المسار، ويغيّر طريقه من التشريع للفعل التواصلية إلى مُكاشفة ظاهرة التدافع من أجل الاعتراف، والغرض هو إحداث التغيير المعياري الصحيح في المجتمعات المُمزقة، متوسلاً في ذلك بأشكال الاعتراف: الحب والقانون والتضامن، إلا أن فلسفة الاعتراف قد انغرست غائرة في الفهم الثقافي الخالص بما أظهرها في صيغة سيكولوجية أكثر منها واقعية وتوزيعية، وأنها كانت تتعامل مع منظومة القيم بالانتقاء والمفاضلة وليس بالبناء النسقي، ومركزها المعياري في النظر كان هو مفهوم «الحياة الجيدة» الفضاضة، التي تفاضل بين القيم وتأخذ بما يلائم جودتها في الحياة.

أما التعارف الذي يجدد الصلة بالإيمان، ويذكر بقيمة المشترك المنسي، أي «المشترك الروحي»، فقد بدأ لنا أنه يلائم حاجات الإنسان المعاصرة، وفي مقدمتها الحاجة إلى الانتساب من جديد إلى المعاني الإيمانية للحياة، والحاجة إلى مفهوم

آخر للكرامة الإنسانية، الذي يتعيّن في بذل الجهد والتنافس من أجل الفوز بالرضا الإلهي، وهذا هو قصد إثبات الاختلافات الثقافية بين الناس لأجل أن يتعارفوا. وإذا كان ذلك كذلك، فإن التعليم هو الرعاء الذي ينقل هذه المعاني ويثبثها في قلوب المتعلمين، فيكون دور مؤسسات التعليم هنا حاسمًا؛ لأن مهمتها هي تعليم دعائم ومقومات التعارف: تعليم الانتساب الإيماني، وتعليم التعارف التكاملي في العمران، وتعليم التنافس بالأعمال الروحية بوصفها المعيار الصائب في المفاضلة بين الناس.

الفصل السابع

النظام الأخلاقي وروح النهوض

كيف الانعتاق من ثقافة ما بعد الأخلاق؟

أولاً: في بناء الإشكال

ترتبط تجربة الإنسان في العالم بتحولات معتبرة ضمن سيره، وهذه التحولات تُلبسها أوصاف تتعّين بناءً على طبيعة المعنى الذي يملأ به الإنسان فراغه الكوني، فهو إما أن يكون انوجادياً^(١) ينحصر في العالم المحسوس، وإما تواجدياً^(٢) يرتفع إلى مطالب العالم المعقول، وإما وجودياً^(٣) يتّصل بأفق المعنى الأخلاقي؛ ومن هذا الأخير تكون حركة الإنسان عمرانياً في التاريخ مبتدأها: القانون الأخلاقي، وثانيها: هو الإنتاج العلمي والعقلي، وإذا لم تتوازن هذه الثنائية بين الأخلاق والعقل، فإن الحتمية تكون هي الأزمة الأخلاقية أو مرحلة الحضارة كما ترسم في المعجم الخلدوني بما هي التفتُّن في الملذات والشهوات^(٤) ونسيان الدوافع الأولى للحركة والإبداع، وهي دوافع أخلاقية روحية في صميمها، وليست تأملات عقلية مفصولة عن حركة التاريخ.

(١) الانوجاد: هو مستوى الوعي المنحصر في الإدراك المادي للعالم.

(٢) التواجد يعني هنا: الارتقاء إلى الفهم العقلي والتنظيم العلمي للعالم.

(٣) الوجود: هو ارتفاع إلى مراتب الوعي الروحي الذي يستجلي ويُبصر المعاني الإيمانية والأخلاقية في ظواهر العالم.

(٤) يقول ابن خلدون: «إن الترف والنعمة إذا حصل لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلُّق بعوائدها، والحضارة كما علمت هي التفتُّن في الترف واستجادة عوائده والكلف بالصنائع التي تَوَلَّق من أصنافه وسائر فنونه». ويقول أيضاً: «إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد». ابن خلدون، المقدمة، بيروت: مرجع سابق، «الفصل الثامن عشر في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده»، ص ٤٠٧، ٤١٠.

وبناءً على ما أشرنا إليه، فإن الذي دفعنا إلى إيلاء المسألة الأخلاقية منزلةً معتبرةً في سياق تجديد شروط النهضة هو ما يأتي:

- المنزلة الجوهرية للمبدأ الأخلاقي في نظرية الثقافة، من كونه العنصر البادئ والأولي في حركة العمارة الإنسانية، والمرحلة التي تؤسس لما يليها من مراحل؛ ذلك أن الأخلاق هي التي تُصير الفرد شخصاً، أو تنقله من ميله الطبيعي الفردي إلى تكيفه الاجتماعي ضمن مطالب تاريخية جديدة.

- راهنية السؤال الأخلاقي في الثقافات المعاصرة؛ لأن هناك أزمة أخلاقية تمرّ بالإنسانية تُضاهي جُلَّ الأزمات التي حاقت بها من قبل، مثل الأزمات السياسية والأزمات الاقتصادية. فآزمة القيم وفقدان المعنى ومصير الإنسان وتحذّر الوازع الأخلاقي، هي علامات على هذه الأزمة التي أصبحت تُعرف بثقافة «ما بعد الأخلاق»، و«ثقافة ما بعد الواجب»، إنها الثقافة التي تتحلل فيها الذات الإنسانية وتستحوذ فيها الغريزة من جديد وتمنع الروح الأخلاقية من التنفّس والانطلاق، وفي هذا السياق يقول جيل ليوفيتسكي: «لقد أصبحت الثقافة العادية رديفاً للتحرُّر والمتعة والجنس»^(٥). ولذا، فإن تفكيرنا سيكون ضمن هذا السياق، لأجل بسط النظام الأخلاقي في سياق هذه المتغيرات الجذرية في ثقافة الإنسان، واختبار القدرة العلاجية لفكرة المبدأ الأخلاقي، خاصة أن مقولة الحرية السائدة قد أصبحت في تناقض واضح: «فمن جهة، نصَّب الإنسان الحديث الحرية بوصفها معياراً لتحديد جميع القيم، أو أن هذه الذات الحداثيّة انتحلت صفة تعيين جميع القيم، لكن بطرحها للحرية بوصفها قيمة مثالية، تَبَدَّت وكأنها تعادل جميع القيم... هذا ما جلب الصراع بين القيم، بما أن هذه الحرية نسبية ومنظورية»^(٦). وبهذا دخلت

(٥) جيل ليوفيتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، مرجع سابق،

ص ١١٨.

(6) Michel Métayer , la philosophie éthique Enjeux et débats actuels, Canada, Renouveau Pédagogique.1997.p

النسبية المتصادمة على الأخلاق، فضاعت المعايير في النسبيات التابعة لرغبات الفرد أو الجماعات الأخلاقية^(٧).

وإذ وضحت هذه الدواعي في بحث منزلة السؤال الأخلاقي ضمن شروط النهضة الجديدة، وأساسية الوعي الأخلاقي في تحويل طاقة الإنسان، فإننا نصرف السعي إلى رسم معالم الإشكال الذي عليه مدار الموضوع، وهو كالآتي: إلى أي مدى يمكن للنظام الأخلاقي أن يرفع التحديات الأخلاقية المعاصرة استصلاحاً واستبقاءً واستعمالاً؟ وهل المبدأ الأخلاقي بالفعل في صورته الحضارية رفيع الدرجة جليل الشأن لأجل تحريك مشروع النهضة الجديدة والاعتناق من ثقافة ما بعد الأخلاق؟

فطريقتنا في فكّ الإشكال -إذن- تنبني على نوع من الامتحان للنظام الأخلاقي، كما يتبين في معجم المسألة الحضارية^(٨)، التي يرتعن فيها مشروع النهضة الجديدة من حيث البدء إلى طبيعة المبدأ الأخلاقي، الذي يُجَدِّد الذات الإنسانية في السياقين الإسلامي والغربي؛ لأن مشكلات الإنسان المعاصرة أصبحت متداخلة وتصيّرت بموجيها مصائر الإنسانية إلى مآل مشترك، وتُحتم على أيّة ملّة تريد أن تصير كونية أن ترتفع إلى مستوى الحضارة، وأن تدخل العالم بإنجاز حضاري راقٍ، وليس

(٧) نظرًا لهذه الحال، فقد انبعثت جهود في الفكر الأخلاقي اليوم، تسعى لوضع مبادئ للأخلاق ترى بأنها مناسبة، أخلاق بين الحد الأعلى Maximalistes والحد الأدنى Minimalistes. وهي برأينا جهود ما زالت تبني أحكامها الأخلاقية انطلاقًا من مقولات: الاستقلال الذاتي وتقديس مبدأ الفردانية. يقول روفين أوجين Ruwen Ogien: «في النهاية، إن المبادئ الأخلاقية الثلاث في حدها الأدنى، يمكن صياغتها على النحو التالي:

- مبدأ اعتبار المساواة، التي تطلب منّا توزيع القيمة نفسها لصوت ومصالح الكل.
- مبدأ الحياد فيما يتعلق باحترام التصورات الشخصية لمفهوم الخير.
- حصر مبدأ التدخل في حدود حالات الأذى الجسيم الذي يلحق بالأفراد».

L'éthique aujourd'hui, Maximalistes et Minimalistes, Gallimard, 2007, Paris, P 154.

(٨) نستعمل هنا ألفاظًا مترادفة بمعنى مشترك، فنقول المقالة الحضارية والمنظور الحضاري والتحليل الحضاري، وسمة هذا المنظور المنهجي أنه يركز على الفهم الثقافي بوصفه أداة تحليلية لأنظمة الإنسان الوجودية والقيمية والمعرفية، ومن رواده: ابن خلدون، ومالك بن نبي، وأرلوند توينبي، وفريدريش نيتشه، وآخرون.

مجرد انوجد لم يُحصّل من الإنسانية إلا الصورة الظاهرة، ومن العمل إلا حركته المكرورة المغترية عن الذاتية الثقافية الإبداعية. وقبل صرف التحليل إلى هذا الأمر، فإن ثمة كلمات تحتاج إلى إظهار معانيها ومكاشفة مبانيها، من مدلولها المعهود إلى مدلولها الممدود، أي المدلول الذي نُحْدِثُه بناءً على طبيعة المطالب في السياق، خاصةً الجوانب اللسانية وآلياتها في تشقيق الكلام للظفر بمعانٍ جديدة انطلاقاً من النظام اللغوي العربي.

ثانياً: مفاهيم مفتاحية

أ. النظام الأخلاقي:

تَفْتُرُ اللفظة المركبة «النظام الأخلاقي» إلى مدلولين: النظام والأخلاق، ورابطة دلالية تُعطي الصورة الحقيقية للمعنى، فالنظام «يُشير إلى مجموعة من العناصر التي تكامل فيما بينها لتعطي للنظام هويته، بحيث لا يصير النظام هو المجموع الجبري لهذه العناصر، وإنما تولّد هذه العناصر -نتيجة تكاملها وتداخلها وتفاعلها- خصائص جديدة لا يمكن تمييزها من النظر في العناصر فحسب. والنظام في هذا السياق هو منظومة من الأفكار التي يعطي تكاملها رؤية كلية وفهماً شمولياً للكون والحياة والإنسان»^(٩).

فالعناصر المتجزئة لا تُثمر شيئاً جديداً، وإنما ينسبط عملها في التكامل بين الأسلوب والمضمون والصورة، والأخلاق تستمدُّ حقيقتها من هذا النظام الترابطي؛ لأنها عنصر له خصوصيته التكوينية. أما مدلول لفظ الأخلاق فهو الهيئة النفسية التي تصدر عنها الأفعال الحسنة من غير فكر ولا رؤية؛ لذا قيل: «خُصَّ الخلق بالهيات والأشكال والصور المُدركة بالبصر، وخُصَّ الخلق بالقوى والسجايا المُدركة بالبصيرة»^(١٠)، والبصيرة هنا هي قناة الإدراك المتأصلة في المُكوّن

(٩) فتحي حسن ملكاوي: طبيعة النظام المعرفي وأهميته، ضمن كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي،

(أمريكا، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٠م)، ص٣٠.

(١٠) الراغب الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص١٧٧.

الروحي للإنسان، ومنبع القوة الدافعة والحافزة للعمل في التاريخ، وبيان ذلك «أن آلية الحركة التاريخية إنما ترجع في حقيقتها إلى مجموع من العوامل النفسية التي تُعد ناتجة عن بعض القوى الروحية، وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهرى للتاريخ الإنساني»^(١١).

وبهذا يتبين لنا معنى النظام الأخلاقي بوصفه بنيةً كليةً تترايط وتتكامل فيها مجموعة من المفاهيم المتناسقة، وسرُّ تناسقها هو وجدان رابطها الأصلي التأليفي في الفكرة الدينية، وتجليها العيني في الفعل الأخلاقي الإيجابي، البادئ بتحرير الإنسان من انحصار ذاته في الطاقة الحيوية (الغذائية والتملكية والتناسلية)، إلى الفعل الأخلاقي العميق الموصوف، الذي ينفذ «إلى الجذور المعلولة في نفسه، فيجثثها من أصلها، مستبدلاً بها بذوراً روحية... إن العمل التزكوي لا ينفك يحوّل الإنسان باطنًا وظاهرًا حتى يقوى على حمل الأمانة الإلهية»^(١٢). وموجب هذا الإقرار أن حركة الثقافة والارتقاء إلى مستوى الحضارة، مشروطةٌ بإحداث هذا الاهتزاز في قلب الإنسان من جديد، كي يقوى على العمل خاصة في سياق الثقافة المعاصرة، التي أصبحت تستحوذ عليها مطالب الطاقة الحيوية فيما أصبح يعرف بمجتمعات المتعة وعبادة اللذة.

ب. روح النهوض:

ليس المقصود بمبدلول هذا اللفظ رسم حقبة جديدة من حقب النهضة في السياق العربي أو محاكاةً لنموذج النهضة في السياق الغربي، فكلمة النهضة أصبحت مُنهكةً من كثرة الاستعمال، وتأتي في تفكيرنا متساوقة مع تاريخ النهضة الغربية التي دلت على الميلاد الجديد والانتقال من حال السكون إلى حال الحركة، فالنهضة الغربية تلازم فيها إحياء الموروث اليوناني واللاتيني، والاقتراس من العلوم الإسلامية، نهايةً بالانفتاح على حركة التاريخ نحو المستقبل. وعليه، فقد دلّ

(١١) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ج ١، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (سوريا: دار الفكر، ط ٦)، ص ٢٦.

(١٢) طه عبد الرحمن، سؤال العمل: في الأصول العملية للفكر والعلم، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠١٢م)، ص ١٦١.

عصر النهضة الغربية على «حركة فكرية عُمّت ميادين مختلفة، وكانت قائمة على العودة إلى تراث ثقافي قديم، هو التراث اليوناني واللاتيني، ولكن لتجعل منه نقطة انطلاق لإبداع جديد، فالنهضة الأوروبية كانت رجوعاً إلى الوراء من أجل سير أفضل إلى الأمام، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المسلمين، ومن بينهم العرب... إذ إنه ارتبط بالدعوة إلى الرجوع للأصول وإلى إلغاء كل الوسائط التي وضعها الانحطاط بينها وبين الفكر»^(١٣).

يتبين لنا مما سبق أن النهضة مفهوم احتجاجي، وتَحُلُّ فيه مطالب متعاندة في الغاية. لذا، فليس من الأقوم لنا في ظلّ السياقات الثقافية المعاصرة البناء على هذا المفهوم، سواء في مدلوله الغربي أو في مدلوله العربي المسكون بهواجس ظرفية وقُطرية. فضلاً عن أن معنى النهضة - كما ارتسم في المعجم الغربي - يُحيل إلى الميلاد الجديد، الذي يقطع القول مع الموروث رأساً؛ بينما يشكّل معنى الموروث - كما سيظهر في هذا السياق - وتَدًا من أوتاد النهضة المبتغاة. وبيان ذلك أن النهضة ذات مدلول روحي أخلاقي، وفكرة العودة إلى الأصول المؤسسة للحضارة العربية الإسلامية تعني استعادة تلك الروح الأخلاقية، التي تأخذ بيد الإنسان من صفة الفردانية إلى صفة الشخصانية، أو من الفضاء الخُصوسي إلى الفضاء العمومي.

ومن ثَمَّ، فجوانب الخصوصية هنا تنأى عن الارتهان إلى المنهجية التاريخية، لكي تتوسّل بالمنهجية الأخلاقية والنفسية في رسم معالم النهضة، فتغيّر ما بالنفس والأسلوب الجديد في الحياة هي معالم النهضة، والدليل على هذه الحقيقة ما لاحظته بعض المفكرين، ومنهم مالك بن نبي، في حركة الإصلاح الجزائري التي انطلقت من مقدمة «غَيّر ما بنفسك» إلى نتيجة لازمة حتمًا هي «سيتغيّر التاريخ»، وعلى هدي هذه الكلمة بدأ الإصلاح الجزائري من النفس، هادفًا في جوهره إلى تغيير الإنسان، فبعث فيه روحًا وثابة، أشرقت معها بواذر النهضة الكبرى^(١٤).

وبناءً على هذا، فإنه لو حُقّق لنا استخدام مصطلح آخر مأخوذ من منهجية النظام

(١٣) محمد وفيدي، حميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية، (سوريا: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٢م)، ص ١١٩.

(١٤) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبد المصور شاهين، (سوريا: دار الفكر، ط ١، دت)، ص ٢٣.

اللغوي العربي، في التشقيق والتفكير، فإننا نعثر عليه في كلمة: القيام، الذي يعني العمل والنهوض، وضدّه القعود، أي: العجز عن الشيء، فالقيام إذن حركة وعمل، بينما القعود سكون وجمود، إنه ليس شيئاً آخر إلا «الاستيقاظ من نوم الغفلة والنهوض عن سِنَّة الفترة عند الأخذ في السير إلى الله»^(١٥). لكن هذا القيام، أو بتعبير مالك بن نبي «النهوض»، يترابط مع ألفاظ أخرى لأجل تحقيق المقصد.

وبيان ذلك أن القيام ليس مجرد حركة عبثية بل إنه عمل، والعمل هو الفعل المقصود الذي يتحقق بالقيم الأخلاقية في سيره، واللفظ الذي يستغرق هذا المفهوم هو: القوام، «وقوام الأمر نظامه وعماده وملاكه الذي يقوم به»^(١٦). وعماد القيام في سياقنا هو جملة القيم المعنوية التي ترتفع بالإنسان من الانحصار في العالم الحسي إلى رؤية العالم بعيون روحية، وهو أقرب إلى الفكرة الدينية، ووجهته ليست هي الواقع وإنما الواجب. وإذا كانت النهضة هي اللفظة المستعملة في التاريخ، فإن الكلمة التي تُفصح عنها في سياق تحليلنا هنا هي: القُوْمة؛ لأن القيام - أي العمل المسنود بالقيم المعنوية - «لا يوفي بمدلوله مصطلح الثورة على شهرته بين القوميين أنفسهم؛ لأن الثورة لا تحصل إلا في مجال القوة المادية، التي تُورثها المعارف والصنائع كما هو شأن الثورة العلمية والثورة الصناعية والثورة التقانية. أما عمل الجهاد والاجتهاد الذي يُميّز القوم، فإنه يدخل في مجال القوة المعنوية التي تُورثها القيم والمعايير العليا، بحيث لا يمكن أن يؤدي معناه إلا مصطلح يحمل صراحةً هذه الدلالة القيمة»^(١٧).

ويتبيّن لنا مما سبق مدى الحاجة إلى التفكير في سياق المستجدّات اللسانية والثقافية، وهذا ما بدا لنا في أخذنا بمصطلح القيام بدلاً من النهوض، ومصطلح القُوْمة بدلاً من النهضة؛ لأن منطلق النهضة هو ملء الذات بالقيمة المعنوية، وتغيير ما بالنفس من عوائد ومألوفات موروثة من ثقافة الجمود والسكون التي تخلو من تعمير الزمن بالأسلوب الحضاري في الحياة.

(١٥) الشريف الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص ١٨٢.

(١٦) أبو البقاء الكفوي، الكلّيات، مرجع سابق، ص ٦١٣.

(١٧) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٢،

٢٠٠٦م)، ص ٧٠-٧١.

إذن، يتبين لنا بعد بسط معنى هاتين الكلمتين أن الأولى بالتقديم هو تحرير مفهوم النظام الأخلاقي من الدلالات التي تشكّلت في سياقه، أي في مدارس الزهد والتصوف التاريخية، الجانحة نحو العزلة وأحياناً الخرافة؛ لكي يصبح هذا النظام متصلاً بالبناء الاجتماعي وحركة العمارة، فالنظام الأخلاقي يجب أن يتجلى في صورة فعل تاريخي، تأليفي لنسيج المجتمع، وقوة معنوية مُحَرِّرة للإنسان من عبودية الطاقة الحيوية.

ج. ثقافة ما بعد الأخلاق *méta-éthique*:

داخل هذه الكلمة المركبة، تتداخل معانٍ من مجالات معرفية فلسفية، وأخرى ثقافية ترسم أسلوب الحياة وفلسفتها، فالمجال المعرفي هو مدلولها كما يتعين في المعاجم الأخلاقية ودراسات فلسفة القيم؛ أما المجال الثقافي فهو الأقرب إلى مطالبنا في هذا السياق، وسنشير إليه بعد أن نستكمل المدلول المُعْجَمي، فما بعد الأخلاق في مدلولها الاصطلاحي تتجه نحو التمايز عن الأخلاق المعيارية، فهي لا تهتمُّ بما هو «أحسن»، بل بمدلول كلمة «الأحسن»، والكلمات الأخرى من نفس الصنف، مثل: «عدل»، و«صدق»... إلخ.

هذه الانشغالات لا يمكن ولا تستطيع أن تكون لسانية محضة؛ لأن التحليل الدلالي للمصطلحات الأخلاقية الأساسية يؤدي حتماً إلى فحص المشاكل التي ليست كذلك، إنه يتعلّق بأسئلة مفاهيمية، إبستمولوجية، دلالية، نفسية، أنطولوجية (مبحث الوجود)، وتُعَدُّ الأكثر مناقشة وتداولاً، وهي:

- هل يمكننا استمداد أحكامنا الأخلاقية من أحكام واقعية؟
- كيف نبرّر أحكامنا الأخلاقية؟ وما هي مدلولات كلمة الخير؟
- هل بياناتنا الأخلاقية صحيحة أم خاطئة؟
- هل تحتوي أحكامنا الأخلاقية بالضرورة على دافع للعمل؟
- هل خصائص القيمة الأخلاقية موجودة في رؤوسنا فقط⁽¹⁸⁾؟

(18) Monique canto-sperber, Ruwen Ogien, *La philosophie morale*, PUF. Paris, 2006, P 6.

إن أسئلة ما بعد الأخلاق تتضمن داخلها ترتيباً من الأخلاق المعيارية التي ينحصر دورها في تعيين قيمة الأشياء والأفعال انطلاقاً من مقولات: الخير والشر، أو المحمود والمذموم، إنها -أي ما بعد الأخلاق- لغة خلف اللغة الأخلاقية، ونزولاً إلى أعماق المبادئ الأولى لإنارتها ومكاشفتها، إن أسئلة ما بعد الأخلاق حول الأخلاق هي من نوع من الأسئلة التحتية التي تستخرج شروط إمكان الأخلاق ومعايير تبرير أو امرها. كما أن من سماتها المعرفية: تعدد المقاربات التحليلية في تناول المسألة الأخلاقية، مثل: المقاربة المنطقية، والمقاربة النفسية، والمقاربة الأخلاقية أيضاً، وتنزل علمياً ضمن حقول البحث التي تقاطع فيها التخصصات وتتداخل فيها أدوات التحليل والمعرفة. وفي نص آخر للكاتبة الفرنسية المتخصصة في الأخلاق مونيكا كانتو سبيربر، يظهر لنا التقابل أيضاً بينها وبين الأخلاق المعيارية *normative éthique*، مُشيرة إلى «أن التمايز بين ما بعد الأخلاق المعيارية» قد عرف حضوره في الفلسفة الأنجلوفونية (التحليلية)، وبظاهرة لافتة للنظر... أما من جهة المفهوم، فما بعد الأخلاق أو الميتا-إتيقا هي دراسة معنى المصطلحات الأخلاقية والعلاقة المنطقية بين الأحكام الأخلاقية وأشكال أخرى من الأحكام، والوضع الإبستمولوجي للأحكام الأخلاقية (هل يمكننا الحديث عن معرفة بشأنها؟ هل هي تعبير عن شعور؟)، وكذا عملية تبريرها والوضع الميتافيزيقي للخصائص الأخلاقية بغض النظر عن أي تصور إتيقي خاص. إن الذين يقسمون الأخلاق بهذا الشكل يرون أنه يتعين على الفلسفة الأخلاقية أن تهتم أساساً إن لم يكن حصراً بالميتا-إتيقا⁽¹⁹⁾.

وواضح -إذن- المنحى التحليلي والتفسيري للصفات الأخلاقية، إنها كفت عن الإصغاء إلى أوامر القيمة، والنظر إليها بوصفها علامات تُحيل إلى وضعيات نفسية وجسدية معينة، أو ملفوظات خالية من المعنى. وقد كان لها -بوصفها جزءاً من أجزاء المعرفة- دورٌ في إفراغ الحياة الطيِّبة من التوجيهات الأخلاقية، ويمكن القول عنها إنها تهينة معرفية لا تُقدّر لثقافة ما بعد الأخلاق أو المجتمعات ما بعد التخليقية السائدة.

(19) Monique canto-sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, volume 2, Puf, Paris, 2004, P 1247.

وإذ تعيّن معنى ما بعد الأخلاق التحليلي، فإننا نكتفي به ونمضي إلى صرف المعنى نحو المضمون الثقافي لما بعد الأخلاق أو ما بعد الواجب أو الحرية الأخلاقية أو العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية. إن سمات ما بعد الأخلاق هي ضدّ سمات العقلنة الأخلاقية أو ثقافة الواجب التي عرفت صياغتها الفلسفية مع إيمانويل كانط، ويظهر هذا الإقرار في كون الأخلاق الجديدة أصبحت تُغلبُ سعادتها الخاصّة على التفاعل مع الأوامر القطعية واللامشروطة، وتُذمّنُ المُتَمَع وتُثابر على مشتبهات النفس بدلاً من الكفّ عن الممنوعات، وتقدّم الإغراء على الالتزام، إنها ثقافة تآكلت فيها ثقافة الواجب المطلق والمصالح المتعالية لصالح الفردانية والسعادة الخاصة والحقوق الذاتية، والأكثر أنها أصبحت أسلوباً للحياة، أي خطاباً.

أما عن استباعات ثقافة ما بعد الأخلاق، فتظهر في نجاح «العصر الفردي الجديد» في تحقيق إنجاز إصابة المثل الأعلى الغيري بالضمور في وعي الناس ذاته، ونزع التأييم عن الأنانية، وإضفاء المشروعية على الحق في العيش من أجل النفس، وإذا كانت وجهة نظر الأخلاق المثالية أنّه ليس للأنا حقوق ولكن واجبات فقط، فيبدو أن ثقافة ما بعد التخليقية تعمل في الاتجاه المعاكس، إنها تُنمّي مشروعية الحقوق الذاتية... إن روح التضحية والمثل الأعلى لتفضيل الآخر فقدّا مصداقيتهما: «مزيدٌ من حقوق العيش لأجل أنفسنا، لا إلزام بنذر النفس للآخرين»^(٢٠).

إنه أسلوب حياة يتّبع مطالب النفس ويذل جهده لأجل تلبية دوافعها فتفتأ في الملذات النفسية، وإقبالاً دائماً على الرفاهية والاستهلاك والاستمتاع. إن إنسان ما بعد الأخلاق قد مسح بإسفنجة الحقوق الذاتية، حقوق الغير والواجبات تجاههم، لا واجب إلا تجاه النفس، ولا معنى لحركة إلا من أجل الحقوق الذاتية، إنه أسلوب حياة بمعزل عن الخير والشر، وبمعزل عن المعاني الكبرى مثل: المثل الأخلاقي، والحق للجميع، والفضاء العام. إن ثقافة ما بعد الأخلاق هي نسبة العالم إلى الذات، ورؤية إلى العالم عمادها جودة الحياة والرفاهية والترجسية الممتعة، أما الالتزام من الخارج والمُفرط في إلزاميته فهو شيء منافي للذوق الجمالي الذاتي.

(٢٠) جيل ليوفنسكي، أقول الواجب، مرجع سابق، ص ١٤٣.

ثالثاً: قيمة الإنسان في ثقافة ما بعد الأخلاق

رُبَّ سائل يسأل هنا عن مُسوغ للحديث عن الإنسان المعاصر، ومقصودنا هو الإنسان في سياق النهضة الجديدة، التي تبتغي تحريك القوى النفسية في الإنسان كي يقوم من جديد، وما صلة حال الأزمة في السياق الغربي، وثقافة ما بعد الأخلاق بأولويات النهضة في العالم العربي والإسلامي؟ إن هذا السؤال يمكن أن يكون مشروعاً لو أنه طُرِح في حقبة ما قبل الأخلاق، أو ما قبل الحداثة الفائقة، التي أصبحت فيها الوسائل الإعلامية تُغيّر الثقافات وتخترق الجدران والحدود. ومن ثمّ، فإننا حينما نطرح قيمة الإنسان ونوصّف الأزمة بصورة كونيّة، فإن العلة في ذلك هي صرف القول إلى الإقرار بأن هذا الإنسان المعاصر، أو المجتمع المعاصر -ولو أن جغرافيته هي الغرب- قد صار عبارة عن «نموذج خلقي ذهني، لا عيني، أو قل نموذج سلوكي مجرد، لا مُشخّص... إذن، فالإنسان المعاصر أو المجتمع المعاصر إنما هو فكرة رُخالة لا تأوي إلى مكان بعينه، بل مكانها هو العالم بأسره»^(٢١).

وروح السؤال هنا تتجه إلى تقويم هذا النموذج الخلقي الذهني؛ لأنه أصبح كونيّاً غير تخصصي، وعالمياً غير قُطري، تتشربُ قيمه جُلّ الثقافات المتميزة، خاصة أن النموذج الحضاري السائد بفعل ثورة الإعلام والاتصال، تجاوز التأثير في النخبة، ليؤثر أكثر في النسيج الاجتماعي وطريقة التنشئة التربوية، فإذا كان التشرب فيما سبق فكرياً أو سياسياً، فإنه اليوم نموذج عيش -بعبارة ميشيل فوكو- يكاد يستغرق أطوار نمو الإنسان كلها. وأما عن السمات الظاهرة في صورة إنسان ما بعد الأخلاق، فإننا نلتصّها فيما يلي:

١. التأويل الجمالي للنمط الثقافي:

من المعلوم في منظور التحليل الحضاري أن مرحلة الروح هي البادئة بخلق الإرادة الحضارية لدى الإنسان، والمبدأ الأخلاقي هو الركن المتين في أية أمة تريد

(٢١) طه عبد الرحمن، دين الحياء: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، ج ٢، (بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط ١، ٢٠١٧م)، ص ١٣.

أن تشرع في أن تجعل من إرادتها مبدأ لحركتها، وهذا ليس مخصوصاً بالسياق العربي الإسلامي وحده، إنما هو قانون كوني، أو هو روح الحضارة بوصفها جملة من القيم الإنسانية التي تُوقظ في الذات كُمونها الروحي وتُفجّرُها الثوري. ومثال ذلك أن أوروبا كانت قد بدأت مرحلة عمراتها في التاريخ، من دافعية الروح مع حركة الإصلاح الديني، بينما تجلّت مرحلة عقلها مع رينيه ديكارت الذي طوّر قواعد المنهج على النحو الذي يجري تخريج إجراءاته على مثال الممارسة الرياضية. لكن كما يكشف التحليل التاريخي والفهم الثقافي، فإن العقل وحده لا يقدر على التحكم في قوة الغريزة أو الطاقة الروحية، وبيان هذا أنه عندما تكفّ الرياح الأولى التي منحت الحركة عن إمداده من جديد بنسج الحياة، تكفّ الذات عن تعشّق المثل الأعلى، وهنا تكون المرحلة الثالثة، أي: مرحلة الغريزة التي تجد مثواها الأخير، في استحواذ الشيء على الفكر وعلى الروح معاً، فيستحيل الإنسان إلى كائن لا يعبأ إلا بما هو جميل أو غريزي.

إن مطلبنا على ضوء هذه الإشارة هو صرف القول إلى أن المآل الجمالي للإنسان الحديث أصبح جلياً؛ لأن الإنسان المعاصر -خاصة الغربي منه- قد أصبح يرى أن تملك الأشياء والاستمتاع الآني بها، والعيش في وفاق مع الأنا، هي القيم النهائية التي ترسم له معنى السعادة، السعادة التي يتصورها في العيش من أجل ذاته، ومن أجل الفوري والمؤقت. ومقتضى هذا أنه إذا كانت الأخلاق نقطة الانطلاق في القوّة الثقافية المطلوبة، فإن الانحدار والأفول يكون في صيغة من صيغ التأويل الجمالي للعالم: «وبديهي أن تكون ثقافة أي مجتمع ناشئة ثقافة أخلاقية، وعلى العكس من ذلك حالة المجتمع لحظة أفوله؛ إذ نجده يغرق في نزعة جمالية تبعد قليلاً عن أصول الجمال الحق»^(٢٢). وهذا الإغراق في النزعة الجمالية هو الوصف الذي أصبحت عليه ثقافة ما بعد الحداثة، التي أشعرت الإنسان بتزايد اللأيقين، وفراغ السماء من المعنى، ممّا خلق في وعيه شعوراً بالأزمة الجذرية التي تدفع به إلى تلبية ملذّاته الآنية، كي ينسى سؤال المعنى والمستقبل المُقلقين نفسياً وأنطولوجياً. وبهذا، فإن أزمة الحداثة قد بدأت في

(٢٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٤١.

النصف الثاني من القرن العشرين، «ثم وصلت إلى ما بعد الحداثة، وهي ظاهرة جمالية أكثر من كونها ظاهرة فلسفية وأخلاقية، والتي أفرطت في الملذات وأجهدت نفسها... إن ما بعد الحداثة ليست تطوراً للحداثة نفسها، بل هي أقرب إلى علامة دالة على أزمة أخلاقية عميقة تحاول الحداثة الخروج منها من دون جهد مفرط»^(٢٣).

يتبين -إذن- مما سلف المثوى الجمالي للثقافة المعاصرة، التي افتتحت تاريخها بحركة الإصلاح الديني شملت تعاليم الدين ومناهج التفكير، وعبرت بعده إلى مرحلة العقل، وهي الآن قد تَصَيَّرت إلى مرحلة الغريزة أو بلغة القول الفلسفي المعاصر: «التأويل الجمالي للعالم». إنه تأويل انحسرت فيه الأسئلة الكلية والنهائية، ونَصَبَت المعاني الإيمانية المتعالية، وأصبح الثابت بعد هذا هو الكسر العنيف للانضباطية الاجتماعية والإقبال اللآلئ على الاستهلاك، وكانت الثمرة هي تشكيل كينونة مخصصة للإنسان، تُثَبَّت وجودها عندما تستمتع وتتلذذ وتنفي المؤلم والمتحكَّم والإلزامي. ويجدر التنويه هنا إلى أن واضع اللبّيات الأولى للتأويل الجمالي للوجود هو الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه؛ عندما كان بصدد الحديث عن التحوّلات الثلاث: «سأشرح لكم تحوّل العقل في مراحله الثلاث، فأنبئكم كيف استحال العقل جَمَلاً، وكيف استحال الجَمَل أسداً، وكيف استحال الأسد أخيراً فصار ولداً»^(٢٤). ويعني هنا برمزية الجَمَل: حمل أعباء القيم وأعباء قانون الواجب الذي تبدى صورته اللفظية في أمر: «يجب عليك»، يحملها الجَمَل في الصحراء والته، لكن سرعان ما يستفيق هذا العقل، ويشور على هذا الثقل الإلزامي من أمر: «يجب عليك» إلى صيغة أخرى: «أنا أريد»، والغرض هو إثبات الحرية وقول لا لقانون «يجب عليك»، أما التحوّل الثالث فهو نحو الطفل أو الولد، الذي يرمز إلى البراءة والجمال والتفكير بعفوية من غير كُليات أو غايات نهائية، فهو بهذا يُمَاثِلُ الوجود السائل بتشديد تمثال من الرمل على الشاطئ، ثم

(٢٣) زيفمونت باومان، كارلو بوردونى: حالة الأزمة، ترجمة: حجاج أبو جبر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٨م)، ص ٨٤.

(٢٤) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، تقديم: عبد الرزاق بلعقروز، (الجزائر: منشورات دار الوطن اليوم، ٢٠٢٠م)، ص ٢٧.

تأتي مياه البحر لكي تَنْسِفَه نَسْفًا، وهكذا يجري فرح الطفل بين التشكيل والنسف؛ ذلك لأن الطفل طهر ونسيان؛ لأنه تجديد ولعب وعجلة تدور على ذاتها فهو حركة البداية وعقيدة مقدّسة. وعليه، يكون الوجود الجميل هو الكاسب لعالمه الخاص، المستنكف عن الاستجابة لمطالب الأوامر المتعالية، والمرتبط بالأرض وحدها، ولا يرى أية غايات أو دلالات في السماوات الفسيحة. وهذا هو المعنى الذي أراده نيتشه عندما كان بصدد تَذْشِين المنعرج الجمالي للثقافة قائلًا: «إن فلسفتي هي أفلاطونية مقلوبة، كلما ازدادت ابتعادًا عن الكائن الحقيقي، ازدادت صفاءً وجمالاً وصارت أفضل، إنها الحياة في المظهر كهدف»^(٢٥).

وفي السياق نفسه يعلّق أحد قراء فلسفة نيتشه - ميشال هار **Michel haar** - على هذا النص قائلًا: «إن المظهر أو الجمال أو الجسد والمحسوس، والأشكال الجميلة عديمة المحتوى والوهم، هي أشياء مثيرة ومُحررة، لا بل إنها مؤلّهة وتأخذ مكان العالم الحقيقي»^(٢٦). ومن ثَمَّ، فإن مقولات التأويل الجمالي للوجود هي: إثارة الحواس والغرائز والرغبة، واعتبار الفن صيغةً من صيغ الوجود. وجود جميل، لا تحب الذات فيه أن تأتمر بأوامر فوق ذاتها، بل تفعل وتتفعل بما يُشعرها بالاستمتاع، ويجلب لها الحقوق الذاتية النفسية، خاصة تلك التي تلبي لها إثبات نرجسيتها وميلها إلى ما تشتهيهِ وتستلذه. فظاهرٌ - إذن - أن الإدمان والمُثابرة على الأسلوب الجمالي في الثقافة المعاصرة لا يتقصّد استصفاء الأخلاق أو استكْداد الفكر مثلما تُوجّهه إلى ذلك أفكار الخير وأخلاق الفضيلة، بل العيش من غير غاية نهائية أو معاني كبرى.

٢. اضمحلال الفضاء العام ورعاية الفضاء الخُصُوصي:

لقد رسمت المقالة الحضارية مُنطلق البناء في الفعل الأخلاقي المشترك، الذي يربط بين عالم الأشخاص لأجل غاية مُستنبطة من عالم المعنى، ناظرة بعين التقدير الشديد إلى لُحمة العلاقات الاجتماعية، بوصفها أداة مركزية لاستيلاد المجتمع

(٢٥) المرجع السابق، ص ٢٧.

(26) Michel haar, *Nietzsche et la métaphysique* Gallimard, 1993, Paris.p78.

الجديد، ولنقل القيم من عالم المعنى إلى عالم الذات والتاريخ. وإذا ما اضمحلَّت الروح الأخلاقية التي تربط وتؤلف بين الأشخاص، فإن المَثوى النهائي هو تحلُّل هذه الشبكة وتشكُّل ظاهرة الفردانية. ومطلبنا هنا هو فحص حال النفس لدى الإنسان المعاصر، أهى فاعلة ومتماسكة، أم أن مرحلة الغريزة قد زحفت إليها واستبدَّت الوجود الجميل فيها بالإنسان، حتى أَمات فيه ذخيرة العلاقات الدافعة والرافعة والمحفزة؟

إن ما تُطالعنا به منهجية التحليل الثقافي والفلسفي لشبكة العلاقات الاجتماعية، تجعلنا نُعيد بناء صورة الإدراك في هذا العالم، أي نُقر بأن شبكة العلاقات الاجتماعية قد اضمحلَّت فيها المسؤولية الأخلاقية لصالح الانشغال برغد العيش، وحلَّت تبعاً لها قيم نسبية وفورية منها: النرجسية، والمُتعيَّة، والديمقراطية الأخلاقية، والشخصنة، وهجر التنشئة الاجتماعية الانضباطية. ومن ثمَّ، فـ«هناك حطٌّ من قيمة كل ما يُحيل إلى الإكراه والانضباط لصالح تقديس الرغبة وإشباعها الآن... إنها ثورة عميقة صامتة في العلاقة بين الأشخاص، فما يهمُّ الآن هو أن يكون الإنسان نفسه على الإطلاق، وأن ينمو بمعزل عن الآخر»^(٢٧). إننا مع أشكال إنسانية سُمِّتها الأساسية هي: النفسانية، والنرجسية، وتقديس مطالب الجسد، وتمزيق شبكة العلاقات الاجتماعية.

إن التفكير في هذه الحال التي أصبح عليها الإنسان يجعلنا نستعجل القول بأن هذا النموذج من الثقافة لا يبني الحضارة؛ لأنه من المفترض أن يعمل على إقامة البناء الاجتماعي المرصوص، لأداء الدور النموذجي في التاريخ، والمآل الحتمي لهذه الحال الثقافية هو أفول الحضارة كنهاية بعيدة، وزوال الالتزام بين الفرد والمجتمع كنهاية قريبة؛ لأن الفرد الذي يأتي إلى هذا العالم يلزمه محيطٌ ثقافي إيجابي، يمتصُّ منه القيم التي تجعله يحقق أقصى درجات التنمية الإنسانية، بينما الفرد الذي يُولد في مجتمع تمزقت شبكة علاقاته الاجتماعية، وأصبحت النرجسية هي قيمته النهائية، قد أصبح مآله هو فقدان الإنسانية رأساً. يقول مالك بن نبي ملاحظاً هذه الحقيقة: «فكلُّما عمل المجتمع واجبه في السهر على سلوك الأفراد

(٢٧) جيل ليوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ٧٤.

بدعوى الحرية أو أية دعوى أخرى، وزال الضغط الاجتماعي، انطلقت الطاقة الحيوية من قيودها، سواء أكانت هذه القيود مفروضة على أساس ديني أو أساس دستوري، فدمّرت كل ما يقوم على تلك الأسس سواء كانت دينية أو علمانية، أي إنها تدمّر كل البناء الاجتماعي»^(٢٨).

هكذا - إذن - تظهر لنا تبعات القطيعة بين الفرد والالتزام الاجتماعي، في الدفع بعلماء الاجتماع إلى أهمية التفكير العلمي في كيفية تجديد العلاقات الاجتماعية عن طريق ما أصبح يُعرف بالاقتصاد الأخلاقي، الذي ترسم أدواره في «الرعاية والمساعدة المتبادلة، والعيش من أجل الآخر، ونسج خيوط الالتزامات الإنسانية، وتثبيت الروابط الإنسانية وتعزيزها، وترجمة الحقوق إلى واجبات، وتحمل مسؤولية رفاهية الجميع وسعادتهم، فهذا الاقتصاد الأخلاقي لا غنى عنه من أجل سدّ الثغرات ووقف الفيضانات التي تسببت فيها المغامرة غير الحاسمة الساعية إلى فرض أبنية محدّدة على المجتمع، إن الجماعة التراحمية هي موقع الاقتصاد الأخلاقي، وتُمثل الإغارة عليها وغزوها من قِبَل السوق الاستهلاكية أشدّ الأخطار التي تُهدّد الشكل الحالي للوجود الإنساني المشترك»^(٢٩).

٣. المُتميّة والترجسية: القيمتان النهائيتان في ثقافة ما بعد الأخلاق:

أشرنا فيما سبق إلى بروز الترجسية بوصفها سمة من سمات ثقافة ما بعد الأخلاق. وبتعبير آخر، إطلاق الطاقة الحيوية لدوافعها المنفصلة عن قوى التحكّم فيها. وقد لاحظ مالك بن نبي هذه الحقيقة التي لا تعكس اهتزاز العلاقات التراحمية التي تمثّل المجتمع بقوة التماسك، وإنما تعكس فتور الاستجابة الأخلاقية في نفس الإنسان وتخلّص الوازع الأخلاقي في بنيته الذاتية.

لذا، فإن المُفاتشة عن المتع الشخصية، وانحصار الهمّ في وسائل تحصيلها، قد طبع سلوك إنسان ما بعد الأخلاق، وقد تساوق هذا الرسم مع الميل إلى الترجسية،

(٢٨) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ط ٤، ١٩٨٤م)، ص ٩٠.

(٢٩) زيفمونت باومان، كارلو بوردونني: حالة الأزمة، مرجع سابق، ص ١١٤.

بإنهاء التعالق مع الفضاء العمومي أو مطالب المجتمع، والإخلاد إلى الفضاء الخصوصي، الذي يتأبى أن يرفع بصره نحو الغايات الكبرى. وهنا لا بُدَّ من زيادة الإيضاح في سمات هذا النمط البشري، وإيضاحه يكون بالاستناد إلى متخيل أدبي أو أسطوري كما هي خصوصية الفكر الغربي في التعبير عن أحواله الثقافية. ويلاحظ المسافر في نصوص مالك بن نبي تلك الطرافة في استجلاب المتخيلات الأدبية والأساطير الرمزية في تحليله، والإبانة عن المضامين الفلسفية لأفكاره متوسلاً بها.

وبيان ذلك أنه استند إلى أمثلة «حي بن يقظان» لأجل إظهار الجذور الغيبية والأخلاقية للحضارة العربية الإسلامية، وأمثلة «روبنسون كروزو» لأجل الاستدلال على الجذور المادية والتقنية للحضارة الغربية. وكانت هناك نصوص جَمَّة في مدونته، لا تخلو من أسماء أسطورية تتخيلها الذات العارفة في تمثّل الثقافة، فقد أورد «خيوط أريانا» الذي يرمز إلى الحالات الصعبة والمعقّدة للخروج من المأزق، وذكر «بروميشوس» بوصفه علامةً على الإنسان الذي تألّه بالمعرفة، أو «سيزيف» الذي يرمز إلى عدمية الجهد الإنساني. وبما أننا بدأنا الكلام في الإقرار المنهجي الذي يُوجب التفكير وليس المعرفة فقط، فحريّ بنا بسط المتخيل الأدبي أو الأسطورة التي تعكس على التحقيق حالة الإنسان في ثقافة ما بعد الأخلاق، فبروميشوس وسيزيف وأوديبوس رموزٌ تعكس خصائص العقل الحديث: خاصية الثورة العلمية، وخاصية النهاية العدمية لمشروع التحديث، وخاصية الثورة الجنسية.

إن الأسطورة الأجدد بالتعبير عن الوضع البشري الحالي، هي أسطورة «نرجس» والترجسية، التي أصبحت موضوعاً مركزياً في الثقافة المعاصرة، ووصفاً لافتاً لسلوك الفرد في ظل ثورة الفردانية الجديدة. وترجع أسطورة النرجسية إلى «شاب صياد ولد لنهر، له نسبة إلى الألوهية، وإلهة عُرِفَتْ بجمالها، فكان أن عشقته إلهة الماء (ECHO) لكنّه قابلها بالجفاء، فقَدَّت شهوة الطعام كمداً، إلى أن هلكت بدائها، ولمّا جاء نرجس إلى نبع الماء ليرتوي منه، رأى انعكاس صورته في الماء، فما زال يحدّق إليها حتى سقط فيه فمات غرقاً؛ عقاباً له من لدُن إلهة الانتقام عن

إعراضه عن إلهة الماء NEMESIS (ونبتت في مكان غرقه الوردة التي تحمل اسمه)^(٣٠).

إن هذه الأسطورة تُلمح إلى سمات لافتة، أقواها عشق الذات ونسيان مطالب الآخر، أو التمرکز حول الأنأ، والإعراض عن النخن، أو العمل من خلال التلبية الفورية للرجبات، والشعور بأن متعة ما تزداد، وبأن مانعاً قد تم التخلص منه، وليس العمل انطلاقاً من الاستجابة لقانون الواجب أو قيم المجتمع. بل إننا نلمح الأصول التي أورثت قيمتي المتعية والترجسية في ذلك الهجر التدريجي للمثل العليا والانتماءات الثقافية، ومعلوم أنه لا عمران بغير انتماء؛ فتأكل التاريخ الثقافي سببه الانعطاف نحو المتلازمة الاستهلاكية، وانقطاع التدبير المتوازن بين السياسة والاقتصاد والسلطة، بأن أصبحت القيم التي يرغب فيها الإنسان هي تلك التي تُشعره بوجوده من خلال توفير مُتعة وإشباع غروره النرجسي. وبهذا فإن ثَمَّ ما يتلازم مع قيمتي النرجسية والمتعية، وهي اللامبالاة وفقدان الإحساس بالأم الآخرين، فما يهمُّ هو مُتعة الذات وملذَّاتها والحصول على أكبر قدر منها بأقل جهد ممكن، وضمن هذا الفضاء الثقافي «تعمل الأخلاق المتساهلة والمتعية الجديدة على هذا التدويب نفسه للأنأ، فالجهد لم يُعد شيئاً محموداً في أيامنا، وهناك حطُّ من قيمة كل ما يُحيل إلى الإكراه والانضباط لصالح تقديس الرغبة وإشباعها الآنّي... لم يتبقَّ إلا الرغبة في تحقيق الذات بمعزل عن الآخرين والاندماج داخل دوائر ودِّية دافئة، والتي تصبح أقماراً نفسية تابعة لنرجس واتصالاته المفضلة»^(٣١).

وفضلاً عن هذا، فإن النرجسية قد ألهمت أيضاً ثورة الإعلام والاتصال، الثورة التي جعلت من العالم صوراً وشاشات، والتقنيات الحديثة أصبحت هي الوسيلة الفضلى للتكشُّف والتعبير عن مطالب هذه الذات، بالمُفاتشة دوماً عمّا يماثلها في الصور المنظورة، والأدهش أنها تجعل من الصور مجرد امتداد للذات الفردية وعاكسة لخيالاتها. وهكذا، فإن الإنسان النرجسي يستتبع حبه للتكشُّف «تعلقه

(٣٠) أوردها طه عبد الرحمن في: شرود ما بعد الدهرانية: النقد الاتصالي للخروج الكلي من الدين، (بيروت: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٦م)، ص ٢٦٨.

(٣١) جيل ليوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ٧٤.

بجسمه، فهو يصير إلى الانسلاخ من السلطة التي تربطه بأسرته، ومن التراث الذي يربطه بمجتمعه، ومن التاريخ الذي يربطه بأصله، وعندما تضمحل صلاته بهذه الأركان الثلاثة التي تنهض بتأسيس وبناء الفضاء الاجتماعي وهي: سلطة الأسرة، وتراث المجتمع، وتاريخ الأصل... فلا تبقى بين يديه إلا صلته الآنية بجسمه، فيصير الجسم في تجربته النفسية والاجتماعية بمنزلة القيمة العليا والخير الأسمى مستبدلاً بفضائل النفس فضائل الجسم»^(٣٢).

وإذ تبين هذا، فمن الواجب أن نقصر عليه ونصرف السعي إلى مقصودنا، الذي يروم الإشارة إلى أهمية البناء الاجتماعي في الفعل التاريخي مستقبلاً، وأن الحقبة التي تميّزت بها ثقافة النرجسية هي مرحلة الغريزة المانعة لإرادة التجديد في شبكة العلاقات الاجتماعية؛ لأن الطاقة الحيوية قد تملكته، ومعلوم ونحن أمام هذا المثوى الذي تحرّر فيه الغرائز أن تصير القدرة على التكيف الأصلية متوقفة، وأن يجري اختزال العالم الثقافي إلى مجرد أشياء: «هنا تقوم الطاقة الحيوية بتفتيت المجتمع، بعد أن تكون قد تحرّرت تماماً، وذلك بإلغاء شبكة روابطه الاجتماعية، مُحطمة نسقها المنظم إلى جمهرة من النشاطات الفردية المتناقضة، أو تلك التي تقوم بها جماعات صغيرة»^(٣٣). وإن هذا الوصف يوجب علينا الوعي بأن «أزمة المجتمعات المعاصرة هي -أولاً وقبل كل شيء- أزمة ثقافية أو روحية»^(٣٤).

ومن ثمّ، فإن العلاج خارج هذه الأزمة هو مثله مثل: اللّاعلاج، وإذا كانت أسطورة نرجس انتهت به إلى الموت بسبب ميله الشديد إلى حب ذاته، فإن توالي الموتات في الفكر الغربي التي يكون آخرها موت الموت، تعكس عجز الإمكانيات والجهود العلاجية في الظفر بعلامات الاهتداء إلى أقوم طريق، وإذا كنا قد وقفنا أمام حالة الأزمة بالاستناد إلى جدلية الحوار بين تحليل مالك بن نبي وتحليل مستنبطة من نظريات النقد المعاصرة تتقارب في تبشّر الأزمة، فإننا جُدراء بأن نسير

(٣٢) طه عبد الرحمن، دين الحياء: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، ج ٢، ص ٢٧١.

(٣٣) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، (الجزائر:

ط ١١، ٢٠١٢م)، ص ٥٧.

(٣٤) جيل ليوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ٨٩.

مع طريقة الأنس مع هذا الإنسان، الذي أوحشته العوالم المغلقة، وأضحى مستهدياً مُفَاتِشاً حتى تستبين له المعالم.

رابعاً: من حالة الأزمة إلى تلُّس العلاج

ليس الإقرار الواقعي بالأزمة بالأمر الداعي إلى الفتور من إمكانية القيام والتغيير؛ لأن القُوْمة الثقافية بما هي عمل ونهوض مسنود بقوام هو منظومة قيم مخصوصة هادية وسامية، تعيّن غرضها الأصلي في الأخذ بيد الإنسان من الواقع إلى الواجب، وهذا هو الدور المنوط بمنظومة القيم كما رسمتها المقالة الحضارية، فالقيم ليست فقط هي ما نرغب فيه على ما أشرنا آنفاً؛ لأن الرغبة أثمرت في ثقافة ما بعد الأخلاق المُتعية والرجسية بوصفها قيمًا نهائية مُضادة لإرادة الحركة العمرانية في الأرض، وإنما القيم هي ما يجب أن نرغب فيه أيضاً، والمنظور الحضاري ما هو إلا جهد منهجي علمي يبتغي إصلاح الإنسان وتذكيره بهويته الأخلاقية المنسيّة، في ظل ثقافة منفصلة عن التعالي، ومنغوسة في الذوق الجمالي بالمعنى المائل.

ويجدر لفت النظر هنا إلى خصوصية المنظور الحضاري في منهجية الاستشفاء من جديد، التي تتعدّى طور التكلّم عن القيم الخلقية، إلى طور ربطها بالحياة، أو تسجيل حضورها في ساحة الشعور، لإعادة التحكّم في الغرائز المكبوتة أو مكبوحة الجماع، في صيغة تفعيل الروح من جديد، كي يرى الإنسان العالم ببصيرته الأخلاقية وتستعيد التوازنية الوجودية نسقها، ولا شك أن السؤال العاجل هنا هو الكيفية المنهجية التي تستعيد بها القيم طورَ تحكّمها في الغريزة، أو بلغة الموروث الأخلاقي العربي «تهذيب الأخلاق»، بأن تكون القوة الغضبية والقوة الشهوانية أداتين في مطالب القوة العاقلة، كي يتحقّق العدل بين نظام الملكات الإنسانية.

١. رد الاعتبار إلى الذكاء في مجال الأخلاق:

أشرنا سابقاً إلى الأزمة الأخلاقية التي اجتاحت ثقافة الإنسان، وهي أزمة تجاوزت العتبة الأولى من الحدّانة إلى العتبة الثانية، أي تلك التي تنفصل عن القيم

العقلية بصورة جذرية، مثل الواجب العقلي أو قانون حساب المنافع، فهي أقرب إلى المجتمعات ما بعد الأخلاقية. وخلاصة هذه العتبة الثانية من الحداثة الفائقة أو الأخلاق السائلة التي لا تنبني على أسس صلبة دينية كانت أم عقلية، هي التوهين من قيمة المثل الأعلى لإنكار الذات، عن طريق الإثارة المنهجية للرغبات الآنية، وعشق الأنا، والسعادة الحميمية والمادية.

ولا بُدَّ هنا من صرف العلاج إلى ما أصبح يُعرف بالأخلاق الذكية والمطبقة، التي تُعاند كلاً من المواقف المطلقة والرجسية الفردية على حدٍّ سواء، إنها: «تعتني بالنتائج النافعة للإنسان أكثر من اعتنائها بالنوايا الخالصة، تنجح إلى الإصلاحية أكثر من المثالية، والمؤيدة للتغيرات الواقعية أكثر من تأييدها للمعنى المطلق، والتي تحثُّ على روح المسؤولية أكثر من اهتمامها بالزجر... وفي [ظروف ثقافة الإنسان المعاصر] من الضروري ردُّ الاعتبار للذكاء في مجال الأخلاق، وهو الذي لا يوصف كعلاج لاستئصال المنافع الشخصية بل لجعلها معتدلة، ولا يطالب ببطولة عدم الأنانية ولكن بالبحث عن توافقات معقولة، وإجراءات عادلة تلائم الظروف والناس كما هم»^(٣٥).

وقد أفصح مالك بن نبي عن هذه الصورة من الأخلاقيات الذكية والمطبقة، عندما كان يُحلل علاقة الطاقة الحيوية بالقيم الروحية، فإذا كانت الطاقة الحيوية قد اجتاحت الثقافة المعاصرة - كما أشرنا - بدعوى الحرية في صيغة «أنا أريد» بدلاً من صيغة «يجب عليك»، فإن ميزان التعادل لن يكون بترجيح أحدهما على الآخر، أي التحرُّر بصفة كُلية من القيم الروحية أو إلغاء الدوافع الحيوية، فلا هذه ولا تلك تحلُّ الإشكال؛ لأنه «عندما نلغي الطاقة الحيوية، فإننا نهدم المجتمع، وعندما نحررها تحريراً كاملاً، فإنها تهدم المجتمع؛ لذلك يجب على الطاقة الحيوية أن تعمل بالضرورة ضمن هذين الحَدَّين»^(٣٦).

وهذا هو جوهر الأخلاق الذكية والمطبقة، ليست مواءمة مثالية روحية مفصولة

(٣٥) جيل ليوفيتسكي، أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٣٦) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥١.

عن الحياة وأوجاعها، وليست حياة خاضعة بصورة جذرية إلى مُتعتها، وهذا هو أساس التكامل الأخلاقي مع أهمية تكييف الطاقة الحيوية لموجبات الأخلاق أكثر؛ لأنها منبع تحرير قوى الإنسان الفكرية والنفسية والجسدية من التصلُّب والشيئية: «فالدِّكَاء يتبع دائماً حال النفس، فإذا ما فُقدت النفس صفاءها فقد الذكاء عمقه. ولقد رأينا أن حركة الإصلاح لم تؤت النفس المسلمة (هزة القلب) كيما ترتفع بها فوق ركود ما بعد الموحدين... فالكفُّ عن التكامل الخلقي يُنتج حتماً كُفّاً عن تعديل شرائط الحياة، وعن التفكير في هذا التعديل. وهكذا يتجمّد الفكر ويتحجّر في عالم لم يُعد يفكر في شيء؛ لأن تفكيره لم يُعد يحتوي على صورة الهم الاجتماعي. إن التقليد الخلقي يقتضي التخلي عن الجهد الفكري حتماً، أي عن الاجتهاد الذي كان الوجهة الأساسية للفكر الإسلامي في عصره الذهبي»^(٣٧).

جماع القول هنا أن تحرير الإنسان من قفص الغريزة أو الوجود الجمالي المائل مشروطٌ بتكييف الطاقة الحيوية، والتحكُّم في صوت الغريزة، كي تتمكّن الروح من التنفُّس والانطلاق، وكي تتكيف الفردانية مع مشروع المجتمع الأخلاقي، الذي يرغب في إنجاز أصيل في صورة قوّة ثقافية تجديدية. وبهذا، فإن الطاقة الأخلاقية هي الأساس الشارط لسلوك الإنسان، وهذه الطاقة ليست حاجات روحية مؤقتة يتيقّظ فيها الإنسان من خموله ونسيانه، بل هي مرتكز الكيان الإنساني برمته، الذي يُحوّل القيم إلى حركة في التاريخ، يتخارج بموجبها الوعي من مسكنه الذاتي والفردى إلى إطلاق الإرادة كي تثبت وتُنجز وتُبدع.

هكذا إذن تتعيّن قدرة الأخلاق الذكية على رفع تحدي المقابلة التنافرية بين المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي، إنها تبدع مكاناً وسطاً يسمح لها بالوجود الفاعل بين القيمة والواقع، أو ببناء الحوار الجدلي بين عالم المعنى وعالم الوجود أو بين عالم الثبات وعالم التغيّر.

٢. التربية الاجتماعية لرفع تحدي هيمنة الفضاء الخصوصي:

لقد أسهمت الديمقراطية الأخلاقية في إدامة الوعي الترجسي وترسيخه حتى

(٣٧) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ٨٤، ٨٦.

صار طبعاً وسجّية، بإسناد أساس الفعل الخُلقي إلى الذاتية الحرة في شكل نسبية أخلاقية تُعيد المقولة الفلسفية القديمة: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً»، ورغم محاولة تصدي الفلسفة الكانطية لهذا الإقرار الأخلاقي الذاتي، من خلال النظر بعين الاستهجان إلى السعادة الفردية، وتأسيس العقل العملي على قانون الواجب: الكلّي والقطعي واللامشروط، فإن تصاعد النيتشوية بإحلالها صيغة «أنا أريد» محلّ صيغة «يجب عليك»، قد زاد من إضعاف قانون الواجب في السلوك الأخلاقي ضمن الظرف الراهن، وتظهر هذا الإضعاف في الاعتقاد بأن الفرد هو الوحدة الأساسية المهمّة في كل قرار: «ويُصاحب ذلك إحساس بأن تُصبح الاهتمامات الأسرية والثقافية والقيم ليست مهمة، بل تتحوّل إلى خطر على مصالح الفرد ومنافسة لها»^(٣٨). ونظرًا لهذه النهايات الانفصالية بين المبدأ المثالي والحياة الاجتماعية، فإن المطلوب هو شقُّ التفكير في الكيفية التي نعيد للعلاقات الاجتماعية بواسطتها نسيجها المخصوص وفعاليتها الخارجية، وأول أمر لأجل هذا هو صرف السعي إلى طرق استعادة الدور النفسي والاجتماعي للدين؛ لأنه «الوسيلة إلى تكامل المجتمع، والطريقة التي يستطيع المرء بها أن يُضفي عبقاً دينياً على حياته اليومية، ويمكّنه من الاندماج في مركز روحي، فالإنسان يعيش حياة الكثرة والتعدّد، ويعمل بوحي من ميوله الكثيرة، والتي ينبثق بعضها من رغبات حيوية وتأتي أخرى من جوانب عاطفية وعقلانية أو حتى روحية في كيانه. ولما كانت الشريعة شبكة من التعاليم والسلوكيات، التي تحكم حياة الإنسان بمجملها، فإنها تمكّن من إدماج الإنسان والمجتمع بمبادئ الإسلام الحاكمة»^(٣٩).

وهكذا فإن الدين الذي يقوم بدور المركّب للقيم الاجتماعية، التي بدورها تنقل الفرد من حالة الطبيعية إلى الوضع النفسي والزماني الإنجازي، هو الذي يضمن إمكانية الفعل الأخلاقي وليس استحالته، ويثبت القيمة الإيجابية للطبيعة الإنسانية وكُمونها الروحي الإيجابي، وزمنية الشر وحدوده، حيث تكون الثمرة من

(٣٨) انظر: ماجد عرسان الكيلاني، اتجاهات معاصرة في التربية الأخلاقية، (الأردن: دار البشير للنشر والتوزيع، ط١).

(٣٩) سيد حسين نصر: مثالات الإسلام وحقائقه، ترجمة: عمر نور الدين، (مصر: آفاق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٩م)، ص ١١٦.

خلال هذا الإقرار هي إعادة بناء المجتمع، وفق تنمية الحاسة الخلقية الذكّية والمطبّقة، وإظهاراً لهذه الحقيقة الفاصلة في دور الدين اجتماعيًا: «اعتبر دوركايم وظيفة أي مركز متخيّل لهوية جماعة ما أمرًا لا غنى عنه فيما يتعلّق ببناء المجتمعات؛ إذ لم يكن من الممكن وجود مجتمع من دون هذا التطابق مع شيء خارجي، يتجاوز على نحو متزامن الجماعة ويجعلها متماسكة. [وإقرارًا بالأهمية الحاسمة للدين اجتماعيًا]، يمكن القول: إن الدين عند دوركايم يولّد ما هو اجتماعي، وعند ماكس فيبر يشكّل ما هو اجتماعي، وعند ماركس هو أعراض لما هو اجتماعي... في نهاية التحليل، إن الأديان ليست ظاهرة ثقافية فقط، بل إن مفهوم الدين نفسه هو بناء ثقافي»^(٤٠). أما في عالم المعيش التفاعلي، فقد لاحظ باحثون في دراساتهم الميدانية قوة الربط التي يكوّنها الدين بين الأفراد في زمن أسموه «بالعالم الدارويني الذي لا يعرف إلا تعظيم المنفعة الشخصية»، لقد «بيّنت دراسات إمبريقية مختلفة وجود علاقة ارتباط واضحة في مجموعات مهاجرة (مثل دراسة فان در لانس وآخرين عام ٢٠٠٠م لمجموعات الشباب المسلمين في هولندا)، وهي علاقات ارتباط بين أن يجد المرء هويته الشخصية من خلال تماسك المجموعة، والرفاه الشخصي والممارسة الدينية.

وهكذا يبدو أن هناك وظيفة بيولوجية مفيدة للتدين: «تقوية المجتمع بإلزام أعضائه على العمل تجاه أهداف مشتركة»^(٤١). وإذا كان هذا دور الدين الحيوي في إيقاظ الحاسة الخلقية الاجتماعية، فإن الرسالة التاريخية للإيمان الديني الذي لا يتعدّى طور النزعة الفردية والخلاص الذاتي تنتهي وتضمحل؛ لأن الحضارة لا تنشأ في تخيلات الأفراد المنفصلة عن حركة العمارة والأثر في العالم، بل تبدأ عندما يصبح القيام الثقافي قيامًا مشتركًا، وحاملًا لقيمة الرفيعة في وعيه الفردي والجماعي، في صورة التحام وجداني مع القيمة تهزّ السكون التاريخي، وتحرره من غفلته اللاواعية، نحو تيقّظه الواعي بدوره في امتلاك التاريخ والسيادة فيه؛ لأن

(٤٠) مات واغنر، الثقافة والدين: ضمن كتاب المرجع في سوسيولوجيا الدين، كتاب أكسفورد، ج ١، مرجع سابق، ص ٣٣٣-٣٣٤.

(٤١) إيكارت فولاند وآخرون، التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، (مصر: المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٥م)، ص ٢٩.

حركة الفعل تبدأ «بالإنسان المتكامل الذي يطابق دائماً بين جهده وبين مثله الأعلى وحاجاته الأساسية، ويؤدي رسالته المزدوجة في المجتمع، بوصفه ممثلاً وشاهدًا. وينتهي التاريخ بالإنسان المتحلل بالجزء المحروم من قوة الجاذبية، بالفرد الذي يعيش في مجتمع منحل، لم يقدم لوجوده أساساً روحياً، أو أساساً مادياً. فليس أمامه حيثش إلا أن يفرّ إلى صوامع المرابطين، أو إلى أي مستقر آخر، وهذا الفرار هو صورة فردية للتمزق الاجتماعي»^(٤٢).

لنقل - إذن - إنه متى كانت شبكة العلاقات الاجتماعية والعمل المشترك، وفن العيش في جماعة وتكليف الطاقة الحيوية بحسب مطالب المجتمع الحضارية - تحظى بالاعتبار والتقدير، فإن الخطوة الثانية تخطوها التربية الأخلاقية في الحفاظ على هذه الشبكة أو في بعثها من جديد: «هذه التربية التي تعمل بوحى من المثل العليا، تعمل على تخليص الفرد من نزعاته الغريزية المتنافية للزعات الاجتماعية والإنسانية. فهي تسعى لنقله عن طريق الضمير نفسياً واجتماعياً من مستوى بيولوجي أولي إلى مستوى إنساني واجتماعي، بمعنى تحويله من صفة كونه فرداً التي تربطه بالنوع إلى صفة جديدة تُصيرُه شخصاً... وهذا لكي يقدر على تبليغ الرسالة إلى الإنسانية... ويكمن جوهر هذه الرسالة في تلك القيم الأخلاقية، التي تحدّد منذ البدء - عن طريق تمثّل أفراد المجتمع لها - مسار الحضارة، وتمنح هذه الأخيرة وجهتها في التاريخ»^(٤٣).

إن اللّافت للنظر هنا هو بناء منظومة مترابطة ومتكاملة في صورة نسق من المفاهيم المتجانسة، من أجل إعادة القيمة الحيوية للفضاء العام بوصفه المحلّ الذي يتجلّى فيه الفعل الثقافي، هذه المنظومة تتحاقل وتترابط فيها العناصر الملتحمة التالية: الفكرة الدينية، وتكليف الطاقة الحيوية، والتربية الاجتماعية، والتأثير الداخلي، وهزة القلب. وارتكازاً على هذا، تستحيل العملية التربوية إلى قوة تفعيلية وقوة انفعالية في المجتمع مسنودة بالقيم الروحية التي لا تُلغى الطاقة

(٤٢) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٢-٣٣.

(٤٣) محمد بغداد باي، التربية والحضارة: بحث في مفهوم التربية وطبيعة علاقتها بالحضارة في تصور

مالك بن نبي، (الجزائر: عالم الأفكار، ط ١، د.ت)، ص ٨٧-٨٩.

الحيوية، إنما تقوم بتهذيبها وزمّها وتسخيرها لمصلحة العمل المشترك في الفضاء العام، وهذا الأخير بدوره يستحيل إلى أسلوب ثقافي نوعي في الحياة، تمتص منه الناشئة الجديدة القيم الثقافية الموجهة نحو المهام الاجتماعية الكبرى.

وإذ عيّنت القيمة الكبرى للتربية الاجتماعية، فإننا جدراء بأن نقول إنه لا أقدر على إمضاء التربية الاجتماعية وإسكانها في نفوس الأشخاص من قدرة المحيط الثقافي الحضاري على ذلك؛ لأنه يسكّب الفكرة الدينية ولوازمها في وعي الفرد، ويعمل على توجيهه نحو الغايات الحقيقية من وجوده، وما حصول الاضطراب بين فئات المجتمع الذي أبصر فيه الفكر الماركسي صراعاً بين الطبقات إلا فتور في تشرب المبدأ الأخلاقي نفسياً واجتماعياً، وعندما يحدث انفلات للطاقة الحيوية من قانون الالتزام الأخلاقي، وتنطلق مكبوتاتها من غير تكييف توازني، حيثبدأ شجرة الحضارة بالذبول، وتطفو على سطح الوعي الفردي والاجتماعي من جديد تلك الأمراض الاجتماعية (الظلم والاحتقار والترجسية والفضاء الخصوصي...)، التي تعكس حالة الوهن النفسي والحضاري، والعجز عن إثبات القوة الروحية الرفاعة والحافزة، واستحواذ الشيء على الثقافة من جديد.

وإذ قد أتينا على ذكر ما ذكرنا وبلغنا آخر غرضنا، فإننا نختم بتلخيص النتائج الأساسية التي كانت ثمرة هذه المناقشة والمحاورة، لننتطف بعدها إلى آفاق البحث والإمكانات التوليدية منه، التي برأينا ما زالت قادرة على رفع التحديات المعاصرة، إذا أعيدت قراءتها وتجديدها نوعياً:

- لا تجديد في الإنسان نفسياً واجتماعياً من غير إحداث قانون تجديد الحاسة الخلقية المبنية على فكرة المثل الأخلاقي الأعلى وإزالة الحجب عنها؛ كيما تنطلق وتحزّر، فهذا هو العمل القميص بالأولوية؛ لأن حالة الأزمة أبانت عن تسيد الطاقة الحيوية الطبيعية على الإنسان وكبحت لاشعوره الروحي، فردياً في صورة استحواذ الشيئية عليه، واجتماعياً في صورة عتالة العمل المشترك وبيروز الفردانية والترجسية والمُتعية بوصفها قيمًا باتت نهائية في ثقافة ما بعد الأخلاق، التي تعكس تحلل الإنسان وقعوده عن واجب القيام والتجديد والاجتهاد والعمل.

- حركة العمارة في التاريخ، ورفع التحديات الثقافية التي أشرنا إليها في سابق التحليل، مشروطة أيضًا بإعادة فهم الدور النوعي النموذجي في سياق الواجب الروحي وإقامة التعادل بين القيم السامية التي تعرج بالإنسان إلى المثل الأعلى، والقيم الجمالية المتصلة بمجرى فعله في التاريخ، وهذا ما أصبح يُعرف بالأخلاق الذكّية والمطبّقة، وهذا النموذج من الإنسان القائم بهذا الأمر قد اصطلح عليه مالك بن نبي بـ«الإنسان المتكامل»؛ لأنه يؤلف بين مثله الأعلى السامي وطاقته الحيوية، كي تتلمّس الإنسانية من جديد الأثر الإيجابي للقيم في هذا العالم. وحقيق بنا هنا أن نُعيد قلب التراتبية السائدة داخل الجهاز النفسي للإنسان. ويبان ذلك أنه إذا كان سيجموند فرويد قد رأى أن «الليبيدو» *libido* أو نزعة الشهوة التي سادت في الثقافة المعاصرة، تعني «التجلي الديناميكي للغريزة الجنسية في الحياة النفسية»، فإن صورة القلب الجديدة تعني أن المبدأ الأخلاقي أو الإيتوس هو «التجلي الديناميكي لقوة الروح في الحياة النفسية». مع لزومية تحريرها من الميل الرهباني، وربطها أكثر بنظام القيم الاجتماعية، تحقيقًا للترقي من مستوى النوع إلى قيمة الشخص، ومن حال انقلاط الغريزة تربويًا إلى مقام التجديد الروحي للتربية، كي تأخذ العلاقات الاجتماعية في التجدّد ويستعيد الفضاء العمومي قيمته الأخلاقية التجديدية؛ إذ لا يوجد فضاء عمومي فاعل إلا بالترابط الروحي والتركيب الوظيفي للجهود المبذولة نحو الحضارة والقداسة.

صَمِيمَة

الرؤى اليونانية إلى العالم ومنزلة الإنسان

أولاً: بناء الإشكال

لم تتخذ كلمة اليونان لنفسها شأنًا جليلاً ومكاناً رفيعاً مثلما اتخذته في الفلسفة^(١)، حتى إنها حَجَبَت المعاني الأخرى، مثل المدلول الجغرافي والتاريخي لها، وإنه لحقيق بنا أن نقول إن هذه المكانة ليست بسبب أرضها أو تاريخها السياسي، وإنما بسبب أفكارها التي شَقَّت بها رؤى عديدة إلى العالم، وأنها عرفت كيف تستفيد من الجوار الثقافي الشرقي الذي انفتحت عليه واستلهمت من تعاليمه الدينية^(٢). لقد انتظمت هذه الرؤى وترتبت في شكل أنساق فكرية هاجسها السؤال والدهشة من العالم، ومُتَغَيِّبَاها الإجابة عن هذا القلق الذي يملأ قلب الإنسان وعقله. ولذا، فإن أي مدخل إلى فهم بنية العقل المعاصر من غير إسكان الرؤية اليونانية ضمن مفردات التحليل والفهم، فإنه مدخل لا يتخذ من الحقيقة مسلكاً له. وإذا عُرف هذا، فإننا نصرف السعي إلى عرض الآلة المنهجية التي ندخل بواسطتها إلى عالم اليونان الفلسفي من جهة رؤيته إلى العالم، وكذا استنباط منزلة الإنسان ضمن هذه الرؤية.

ولهذا فإنه ليس من الوجاهة التحليلية ملاحقة التفاصيل الجزئية الخاصة بالآراء الذاتية لكل فيلسوف والاسترسال مع مقولاتها، بل الأقوم لنا منهجياً ضمن مطلبنا الإشكالي هو تشغيل آلية التحليل انطلاقاً من الرؤية إلى العالم بوصفها

(١) يقول فريدريش نيتشه: «لنعلن -إذن- عن هذه الأطروحة العامة: اليونانيون هم من أعطى الشرعية للفلسفة».

(٢) انظر مثلاً: فاسيليس جي فتساكس، أفلاطون والأويانيشاد، لقاء الشرق بالغرب، جدل المقدّس في المنظور الفلسفي الهندوسي اليوناني، ترجمة: سهى الطريحي، (سوريا: دار نيتوى، ٢٠١٠م).

المنظور الكلّي الذي تشتبك فيه الآراء العديدة حول الإله أو الإنسان أو الكون، وتسكن ضمن قواعد كلية تكون هي منطلق التفكير والتأويل للعالم. ولأجل هذا، فإن أداتنا المنهجية هنا هي الرؤية إلى العالم؛ لأنها ترتفع بالعقل من الجزئي إلى الكلّي، وهي بهذا الوصف الأقدر على إمدادنا بمنزلة الإنسان ضمن المنظور اليوناني إلى العالم. وبسبب هذه الكفاءة المنهجية للرؤية إلى العالم، أصبحت آراء مؤرخي الفلسفة تتطرح هذا المنظور، ومثال ذلك ما عبّرت عنه الباحثة جاكلين روس Jacqueline Russ في كتابها «مغامرة الفكر الأوروبي»: «إننا ورثة رؤيتين للكون كليهما وُلدنا ما بين الفرات والنيل، منذ آلاف السنين... تفتني الرؤية الأولى من اليونانيين القدماء بأفكار ما زالت قوتها تجتذب كل العالم المعاصر، أما الرؤية الثانية فإنها تغتني من الثورة المسيحية»^(٣). وبموجب هذا الإقرار الذي دفع العقل لالتقاط الأفكار الأولى للبدايات الفلسفية، فإن الباحثة المذكورة طبقت هذه المنهجية، وأبصرت في حركة الفكر الأوروبي برُمته «شخصيات وآراء وأنساقاً»، إنها امتداد لما أسمته بالرؤية إلى الكون، إما أن منبعها هو الرؤية اليونانية ذات الوصف المادي، وإما الرؤية المسيحية ذات الوصف الروحي. ونحن عندما نتطرح هنا مسألة الرؤية اليونانية إلى العالم، فإننا نقف على الأصول البعيدة لتشكلات ثقافة الإنسان الغربي المعاصر^(٤)، ونكشف السر الذي جعل فلاسفة معاصرين يملكهم هاجس الحنين إلى اليونان، وهاجس التواصل الإنتاجي مع النصوص اليونانية، خاصة في باب الأخلاق. فهذا الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه Nietzsche Friedrich بعد أن كافح ضد العقلانية الحديثة، التي وجد مناقبتها في الفلسفة اليونانية الأفلاطونية، نجده يُوثق فكره ضمن الفلسفة الماقبل أفلاطونية، التي كانت -في رأيه- متحرّرة من طغيان العقل ومن ثقافة الإنسان النظري. والحياة

(٣) جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية، مرجع سابق، ص ٢١.

(٤) يقول غادامير في كتابه «بداية الفلسفة»: «إن الموضوعية هي بداية الفلسفة الإغريقية التي تُمثّل بداية الثقافة الغربية أيضاً، وهذه الموضوعية ليست مجرد موضوع اهتمام تاريخي. إنها موضوع تقارب المشكلات الراهنة في ثقافتنا الخاصة التي لم تجد نفسها بمواجهة تعقُّر جذري فحسب، وإنما بمواجهة اللّايقين والافتقار إلى الثقة بالذات». انظر: بداية الفلسفة، ترجمة: علي حاتم صالح، وحسن ناظم، (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠٠٢م)، ص ٥.

لم تكن لدى هؤلاء صيغة فكرية أو نظرية، بل كانت لا تُبَرَّر إلا بوصفها صيغة من صيغ التأويل الجمالي للعالم. من هنا كان هجوم نيتشه على سقراط وأفلاطون: «لقد رأيت في كل من سقراط وأفلاطون عرضي انحلال، أداتين للتفكك الإغريقي، إغريقيين مزيفين ونقيضين للإغريق»^(٥). وسر هذا الهجوم أن سقراط هو أصل الثقافة النظرية التي تحتقر الحياة، وأفلاطون شطر العالم إلى شطرين من طبيعتين مختلفتين ومتفاضلتين من حيث القيمة. وإذ تبين هذا، فإننا نجد بأن نصرف السعي إلى إقرار منظور في النظر إلى تاريخ الفلسفة، خاصة لدى الفلاسفة الذين لديهم جذب فلسفي يوناني مثل فريدريش نيتشه أو مارتن هيدغر Martin Heidegger، فهؤلاء عندما يُقسَّمون الفلسفة إلى المرحلة ما قبل سقراط، والمرحلة المابعد سقراطية، ليس غرضهم إدخال تحقيب تاريخي أو قسمة تاريخية مُتَزَامَة بين الفلسفات، وإنما إثبات اختلاف رؤية مخصوصة عن العالم عن رؤية أخرى تفارقها، فالمقابل والمابعد مقولتان متميزتان فلسفيًا وليستا حركة زمانية في التاريخ. وهذا الإقرار يقوِّي مشروعية الاستناد إلى الرؤية إلى العالم بوصفها الآلة المنهجية التي نطرح انطلاقًا منها الأسئلة الثقيلة والأسئلة الاستكشافية لطبيعة الرؤى الثأوية خلف أنظمة هياكل العلم النظرية والعملية.

وبناءً على هذا، فإن «كان للمرء القدرة على فهم المبادئ التي تحدّد حركة وطبيعة هذه الشبكات الفكرية، فسيتمكّن من تقديم تفسيرٍ سببيٍّ لظهور الأفكار وتغيّراتها. وبمعنى أدق: تُعدّ هذه الشبكات العوامل الفاعلة في المراحل الفكرية»^(٦). فمجاز الشبكة هو -إذن- علامة أو عرض على النسيج الذي يؤول به الإنسان العالم أو يستلهم هذا التأويل من مصادر أخرى مُتَعَالِيَة كما هو الأمر في القول الديني أو الضرب الفني في تمثّل العالم.

(٥) فريدريش نيتشه، غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعًا بالمطرقة، ترجمة: علي مصباح، (ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠١٠م)، ص ٢٥.

(٦) راندال كوليز، علم اجتماع الفلسفات: التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة الفلسفات والأفكار، ترجمة: فريق جسور، مراجعة: خليفة الميساوي، (بيروت: جسور للترجمة والنشر، ٢٠١٩م)، ص ١٥.

ثانياً: مرافق الرؤى اليونانية إلى العالم

لا بُدَّ من صرف القول أولاً إلى اعتبار أن روح الشبكة الفكرية أو الرؤية إلى العالم هي نمط من العلاقة بين الكائن والعالم أو بين الإله والكائن؛ لأن الكائن بفعله يخلق ضرباً من التواصل التأويلي مع الموجودات، متوسلاً في سبيل ذلك بالدين أو بالمعرفة أو بالأسطورة أو بالفن^(٧)؛ لذا يمكن الإقرار بأن المعرفة بالعالم، وكذلك المخاطبة والمحادثة عن العالم، إنما تعمل لهذا السبب بوصفها الضرب الابتدائي من الكينونة في العالم من دون أن يتصور ذلك بما هو كذلك. ولكن من أجل أن بنية الكينونة هذه تظل من ناحية أنطولوجية تُطلَب فلا تُدرَك، رغم أنها مجرّبة من ناحية أنطيقية بوصفها علاقة بين كائن العالم وكائن النفس^(٨). ومدلول العالم هنا أنه نمط من الكينونة أو الهيئة التي يخلقها الإنسان في الوجود، إنها نفثٌ لروحه في التاريخ وخلق أنماط المعنى التي لا يقدر الكائن أن يستمر في وجوده من غيرها، أمّا الموجودات المتشيّنة من أحجار وأنهار فهي ليست عالماً إلا بقدر ما تتنظم ضمن السيرورة التأويلية الإنسانية. وأمام هذا، فما هي الرؤى إلى العالم التي نطق بها الخطاب اليوناني وعكست نمطاً من أنماط علاقته التأويلية بالوجود؟ وكيف كان لها الأثر في خلق صورة العالم الإنساني وتعيين رموزه؟

أ. مرفق الصيغة الدينية والأسطورية:

ابتدأنا بهذه الرؤية الأسطورية إلى العالم؛ لأنها تختلف عن التفكير المنطقي الذي يتخذ من نظرية المعرفة قواماً له، فهو لا يُشاهد الموجودات تصفّحاً لأجل الحصول على المعنى الكلي أو المنطقي على طريقة النظر العلمي، وإنما يتخذ من الحدس ركيزته الأصل في فهم العالم وتلوينه بالمعنى: «ويكون الحاضر المحسوس من الضبخامة بحيث يتضاءل أمامه كلُّ ما سواه، فيبدو للشخص الذي

(٧) انظر الملف الذي خصصته مجلة عالم الفكر لموضوع رؤى العالم، المجلد ٤٠، العدد ٣، مارس ٢٠١٢م.

(٨) مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠١٣م)، ص ١٣٨.

خضع إدراكه لسحر هذا الموقف الأسطوري-الديني وكان العالم بأسره قد أُعدم من الوجود... وهذا الحصر لجميع القوى في نقطة واحدة هو الشرط اللازم للتفكير الأسطوري برُمته والصياغة الأسطورية برُمته^(٩). ومن سمات المنحى الأسطوري اللجوء في اللغة إلى عوالم الشعر والتميز وليس القانون أو الاختزال المفهومي، وكان الوجود في أصله قد ابتدأ يكتب حروفه شعراً وليس نثراً، وتؤكد هذا الإقرار المقالة الفيلولوجية من أنه «في مسعى علم اللغة الحديث لإيضاح أصل اللغة، رجع مراراً إلى قول هامان بأن الشعر هو اللغة الأم للإنسانية؛ وقد أكد باحثو علم اللغة على حقيقة أن الكلام لا يجد جذوره في الجانب النثري من الحياة، بل في الجانب الشعري منها»^(١٠). وأمام هذه الإشارة الأولية في القول على الرؤية الأسطورية، فإن مؤرخي الفلسفة يعدونها الحقبة الفلسفية السابقة على حقبة الرؤية الطبيعية أو المادية إلى العالم، إنها طافحة بالسر الروائي الشفوي والقصص الأسطوري وإضفاء القداسة على الحوادث والشخصيات التي تدور في مدوناتها، وتعد القصصتان الملحميتان التأسيسيتان للثقافة اليونانية-الإلياذة والأوديسة^(١١) لهوميروس- الشاهد الأمثل على البنية التكوينية الأسطورية للثقافة اليونانية، وهنا «عند الفجر المضيء للتراث الأدبي الغربي، التفتت الحساسية الأسطورية البدائية، حيث كانت أحداث الوجود الإنساني تُرى وثيقة الارتباط بالملكوت الأبدي للآلهة ومغتنية به. فالرؤية الإغريقية القديمة كانت تعكس نوعاً من الوحدة الحقيقية بين الإدراك الحسي المباشر والمعنى الأزلي، بين الظرف الخاص والدراما الكونية، بين نشاط الإنسان ودفع السماء»^(١٢). ولقد أضيف إلى هذه الصور الأسطورية ذات الشكل الأدبي صورة أخرى تحكي سبل استكشاف

(٩) أرنست كاسر، اللغة والأسطورة، ترجمة: سعيد الغانمي، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، ٢٠٠٩م)، ص ٦٨-٦٩.

(١٠) المرجع نفسه، ص ٧١.

(١١) انظر: الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية (١): الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣م).

(١٢) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة: فاضل جكتير، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ٢٠١٠م)، ص ٤٠.

أعماق الإنسان ومصيره، وقد كافح عن هذا مؤلفو التراجيديات (المآسي) الإغريقية الكبار: آسخيلوس، وسوفوكليس، ويوريديوس. فعلى مسرح المهرجانات الدينية الديونيسية في أثينا، كان الإحساس الإغريقي الصارخ بما هو بطولي موزوناً، وفي علاقة عضوية مع وعي لا يقل حدّة بالألم والموت والقدر، ويعبر عن نفسه في سياق الدراما الأسطورية. وتماثلاً كما كان هو ميروس يُعد معلم اليونان وأستاذها، كان مؤلفو التراجيديات معبرين أيضاً عن روح الثقافة العميقة ومشكّلين لطابعها الأخلاقي من خلال العروض المسرحية، كما عبر الأعياد الدينية الجماعية، بوصفها أحداثاً فنيّة^(١٣).

لقد كانت هذه الرؤية في فهم العالم محلّ إعجابٍ وثناءٍ واستثمارٍ من الفلاسفة المعاصرين، ونعني بهم هنا: فريدريش نيتشه الذي عمل على بعث الحياة في التراجيديا اليونانية، واستعادت معه الرموز الأسطورية دورها، حيث أوكل لها مهمة إصلاح الثقافة التي فقدت الفن بعد أن هيمنت عليها الثقافة العقلانية، وتُسمّى هذه المرحلة من نشاطه الفلسفي بـ«مرحلة ميتافيزيقا الفنان» أو التفسير الجمالي للعالم، وهو تفسير يتخذ من الأسلوب الفني بُرّاقاً له، يركب عليه كي يخاطب الناس قائلاً: «أجل، هيا معي أيها الأعزاء لندخل معاً رحاب الإيمان بالحياة الديونيسية وبعث التراجيديا ثانية. لقد ولّى عهد الثقافة السقراطية... افخروا بأنكم أصحاب التراجيديا؛ لأنها المخلّص لكم. إن عليكم أن تنضموا إلى مواكب ديونس المتواصلة من الهند حتى بلاد اليونان! واستعدوا لخوض معركة فاصلة، لكن عليكم أن تؤمنوا بمعجزات الرب!»^(١٤).

لنقل - إذن - إن الشبكة الأسطورية في تأويل العالم ليست خطأ زمنيّاً انقضى أو ولّى مع توسّع العقلانية، وإنما أصبح يُغذّي نمطاً من أنماط العقلانية في مجالات حديثة جدّاً، فإذا كان المعاصرون اعتقدوا أنهم بلغوا قوة النشاط العقلاني: «فإن الأديان ما تزال قائمة، فقد انتشرت الأسطورة المذهلة الخاصة بالدولة الوطنية في

(١٣) المرجع نفسه، ص ٤٢.

(١٤) فريدريك نيتشه، مولد التراجيديا، ترجمة: شاهر حسن عبيد، (سوريا: دار الحوار، ٢٠٠٨م)، ص ٢٢٨.

القرنين التاسع عشر والعشرين، واستمر المجال الأسطوري/ السحري في البنية النفسية العميقة للأفراد وفي الاعتقاد في الأرواح والأشباح، وما تزال الافتاتات إلى حدٍّ ما قائمة؛ كما انتشرت أشكال جديدة من الميثولوجيا عبر الأفلام ونجوم السينما^(١٥).

وإذ عُرف هذا، فإن اللازمة الاستنتاجية تجعلنا نصرف سعيناً إلى القول بأن نظام الاعتقاد الديني ورسوم المخلّلة مضموناً وشكلاً، هما خلف إنشاء هذا الطراز من التأويل الفني والديني للعالم، وإن تداخل الديني والفني مرده إلى أن كليهما أثر من آثار الروح في العالم، فالدين يعبر عن الحقيقة رمزياً، بينما يعبر عنها الفن حسياً كما حلّل ذلك هيجل. ولذا، فإن الشعراء الثلاثة: أورفي وهوميروس وهزود، وقصائدهم تماثل النصوص المقدّسة في خطابها اللغوي ورمزيتها وحيويتها الطافحة بالدور في الوجود، فهي مصدر من مصادر شحن الإرادة بالفعالية والقوة وإرادة الانتصار، خاصة أن السمة السائدة في البيئة اليونانية آنذاك أنها كانت بيئة صراعية ومعقّدة.

ب. مرفق الصيغة الطبيعية والتعليل الكلي:

ضمن هذا المرفق من مرافق الرؤى اليونانية إلى العالم، هداً دويّ الأساطير وجرى التحكم في المخلّلة بواسطة جهد التفسير العقلي للظواهر، وأصبح الهاجس هو كيف نفسر الطبيعة وظواهرها انطلاقاً من مبدأ الطبيعة ذاتها، وليس انطلاقاً من الآلهة المتوهمة أو الأساطير المنسوجة: «إن بنية الكون الهندسية تمنحه تنظيمًا من النمط المتناقض مع التنظيم الذي تُضفيه عليه المعتقدات الخرافية. ولم يُعد أي عنصر أو جزء من العالم يجد نفسه متميّزاً على حساب العناصر أو الأجزاء الأخرى، ولم تُعد أي قوة فيزيائية في الوضع المهيمن للملك الذي يمارس سلطته على كل شيء»^(١٦). وبالإشارة إلى هذا التحول في التفكير ضمن معهود التواريخ الفلسفية،

(١٥) إدغار موران، المنهج: إنسانية الإنسانية (الهوية الإنسانية)، ترجمة: يوسف تيس، (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٩م)، ص ٤٣.

(١٦) جون بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، ترجمة: سليم حداد، (بيروت: معبد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م)، ص ١٠٩.

فقد تمّ ترسيم بداية الفلسفة، فهي فلسفة لأنها لا ترى في العالم عللاً مفارقة أو صراعات في الرؤية، وإنما تردّ الجزئيات الكثيرة إلى مبدأ واحد في التفسير، فردّ الكثرة إلى الوحدة ملّمخ من ملامح تشكّل الفكر الفلسفي، وكأنّ التعليل المادي الأحادي هو روح التفلسف. لقد أصبحت مقولات التفكير هي الماء أو الهواء أو النار، ولم تعدّ أشعار هوميروس أو هزيود مصادر يُعول عليها في معرفة العالم: «ومع مرور الزمن، كانت هذه المواد الرئيسة -أي الماء والهواء والنار- ستكتف عن كونها متوفّرة على نعمة الألوهية أو العقل، وستغدو بدلاً من ذلك مفهومةً على أنها كيانات مادية خالصة تتحرك ميكانيكياً بفعل المصادفة أو الضرورة العمياء، غير أن تجريبية طبيعية بدئية كانت قد ولدت، ومع تزايد عقل الإنسان قوةً زاد النفوذ السيادي لقدماء الآلهة ضعفاً»^(١٧).

إن جمهرة الفلاسفة الذين فكّروا ضمن هذا النظام المعرفي الذي يركز على المادة بوصفها مقولة تفسيرية، لم يتحرّروا بصورة نهائية من الدلالات الحدسية، ويخبرنا نيتشه هنا عن الطابع الحدسي الذي ميّز هذه النمطية من التفكير، فطاليس مثلاً المشهور برد أصل العالم إلى الماء، لم يقلّ ما قال إلا لكي يتقاسم ما رآه مع الآخرين: «ويتعلّق الأمر في الحقيقة بانتقال مجازي إلى دائرة ولغة مخالفتين، وهو انتقال لا يمكننا بتاتاً أن نعول عليه، وهكذا يكون طاليس قد رأى وحدة الوجود، ولكنّه حين أراد التعبير عنها تحدّث عن الماء»^(١٨). فالأصل -إذن- في رد الكثرة إلى الماء هو الإيمان بوحدة الوجود، وهي كما يبدو وحدة وجود مادية ظاهرة، متلاحمة مع اللوغوس أو العقل، فلا عقل بلا طبيعة، ولا طبيعة بلا إدراك عقلي، ويسري هذا الوصف الخاص بالالتقاط الحسي والحدسي لأصل العالم لدى كلّ من أناكسماندر وهيرقليطس، فقد أبصر الأول «في تعدّد المخلوقات كمّاً من الأنام التي يجب التكفير عنها. ومن ثمّ، فسيكون أوّل إغريقي وضع يده بجرأة على عقدة

(١٧) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرنا إلى العالم، مرجع سابق، ص ٤٤.

(١٨) فريدريش نيتشه، الفلسفة في العصر التراجيدي عند الإغريق، ترجمة: محمد الناجي، (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٩م)، ص ٢٦.

المسألة الأخلاقية شديدة التعقيد^(١٩)، بينما سار الثاني -أي هيرقليطس- إلى مسح هذا التأويل، ولم يُبصر أية آثام في حركة الوجود، إنما أبصر العدالة الوحيدة أو براءة الصيرورة: «العالم لعبة زيوس، أو بعبارة فيزيائية، لعبة النار مع نفسها، بهذا المعنى وحده يكون الواحد متعدداً في نفس الوقت»^(٢٠). إن مقصود نيتشه بهذه القراءة أن الحدس والرؤية الجمالية إلى العالم هو السمة التي ميّزت جمهورية العباقرة هؤلاء (طاليس، أنكسيمانس، أنكسماندرس، هيرقليطس...)، أما إسكانهم ضمن الحركة العلمية والتفسير العقلي لأصل العالم، فهي لا تعكس المدلول الحقيقي لكلمة الحكيم التي تعني الإنسان جيد الذوق *sisyphos* (المتدوق)، وما شاهده نيتشه من تشابه بين هؤلاء هو القول بوحدة الوجود، انطلاقاً من مبدأ تفسيري واحد: الماء أصل العالم (طاليس)، الصيرورة آثمة وهي تُكفر عن الآثام (أنكسيماندر)، براءة الصيرورة وعدالة الصراع (هيرقليطس).

يتضح لنا -إذن- أن الانتقال التدريجي من مرفق الدين والخيال إلى مرفق الطبيعة (الفيزيس) واللوغوس (العقل)، هو حركة النظر الإنساني من عوالم المعنى إلى عوالم الطبيعة، ومن الشعر إلى النثر، ومن القداسة إلى الدليل، ومن رسوم المخيلة إلى التعليل الطبيعي، مع امتداد ظلال الأسطورة والدين ضمن هذا النسق التفسيري نفسه، وبيان ذلك هو الإرجاع إلى مبدأ واحد أو عنصر واحد في التفسير، وهذا في مدلوله الأعمق استمراراً للألوهية لكن بالفاظ وصور أخرى.

ج. مرفق العقل العملي والفضيلة الأخلاقية:

بعد أن سادت النظرية الميكانيكية إلى أصل العالم، وتعددت العناصر التي تفسره، جاءت الرؤية الثالثة من رؤية العالم اليونانية، إلا أن عالمها ليس هو الطبيعة أو مكوناتها أو عوالم المعنى والرمز، وإنما الإنسان والمطالب العملية التي تكتنفه في مجرى حياته، والأدوات التي يستعين بها لأجل تحقيق النجاح. وضمن هذه المرحلة، يعلو الخطاب السوفسطائي برويته النسبية وغاياته العملية، ومن أول

(١٩) المرجع نفسه، ص ٢٩.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٣٨.

الآليات التي استند إليها السفسطائيون هي آلية هدم الأحكام الدينية المسبقة، وتعليق الأحكام بشأن وجودها من عدمه؛ لأن مطالبهم عملية وليست نظرية، وقاموا بمهاجمة الأساطير التي كانت لها المنقبة العلية والمنزلة الرفيعة ضمن الحقبة الأولى، حيث نظروا إليها على أنها حكايات مجازية لا حقائق واقعية.

وبالفعل أسهم السفسطائيون - وهم معلمو الفكر والمناقشة - في بناء عقل سياسي واجتماعي. وإذ وضعوا تقنيات الخطابة، فقد أسهموا في بناء العقل بوصفه ملكة اجتماعية تؤثر في الناس^(٢١). وقد أرسوا بهذا المنحى في التفكير مراكز جديدة للخطاب الفلسفي هي: الذات الإنسانية محور التفكير، والمدينة والحياة المشتركة هما مسكنه. وعَيَّنوا فضائل أخرى للإنسان منها: الملكة اللغوية البلاغية، وعَيَّن العقل الحديدية (النافذة)، وتمجيد الفردانية، ونُسبته (من النسبية) وتزمين (من الزمن) الأنظمة الثقافية والأخلاقية، وبسبب هذه القرارات الفلسفية الحاسمة: «أصبحت مكانة الإنسان أعظم من أي وقت مضى. بات متزايد الحرية وتقرير المصير واعيًا لعالم أوسع يضمُّ ثقافات ومعتقدات، إضافة إلى ثقافته وعقيدته هو، مدركًا لنسبية القيم والعادات الإنسانية ومرونتها، متبنيًا لدوره الخاص في إيجاد واقعه»^(٢٢).

إلى جانب هذه الرؤية التي تتزع نحو الحركة والنجاح، والمرتكزة على النسبية والمنظورية والفردية، كانت هناك بالمقابل رؤية أخرى تترافق مع الرؤية السوفسطائية في توجيه الفكر نحو الإنسان، لكنها تفارقها في طبيعة هذا الإنسان وفي طبيعة النظام الأخلاقي المرغوب. وقد كان سقراط رائد هذا المنحى في التفلسف، خاصة أن جهوده كانت في رهاناتها الخفية إصلاحًا للأعوجاج الذي أصاب الفلسفة اليونانية في «وسط انهيار مثل الحقيقة والأخلاقيات من جراء السوفسطائيين، [فقدّر] عليه أن يستعيد النظام من وسط الفوضى وإدراج السوية في الحياة الثقافية المفككة في ذلك العصر»^(٢٣).

(٢١) جاكين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مرجع سابق، ص ٤٧.

(٢٢) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٢٣) ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، ص ٩٠.

وفضلاً عن هذا الجهاد الفلسفي السقراطي ضد انحرافات التفكير السوفسطائي وانعكاسات ذلك على نظرية المعرفة ونظرية الفضيلة، فإن من مسوغات حركته الفلسفية أيضاً ذلك التعارض المُشاهد بين الفيزيائيين الأوائل في تنقيحهم عن مبدأ العلة الكافية - بلغة شوبنهاور - التي تفسر تركيبة العالم؛ ذلك لأنهم بدلاً من أن يحلّوا التماسك والانسجام التفسيري والوحدة النَّسقية، تراهم أحلّوا التشويش والاضطراب، ولسان حال سقراط يقرّر أن تفسيرات تلك النظريات التي تقوم على التعليل المادي وحده للكون، تغفل عن الذكاء الهادف في العالم، وقد بدت له ناقصة، ورأى أن مثل هذه النظريات لم تكن متماسكة مفهوميًا ولا مُجدية أخلاقياً. مما دفعه إلى التحوّل عن الفيزياء وعلم الكون (الكوزمولوجيا) إلى الأخلاق والمنطق، كيف يجب على المرء أن يعيش؟ وكيف يتعيّن عليه أن يفكر بوضوح؟ وكيف يجب أن يعيش؟ وأصبح هاجسه الطاعني، وكما كان شيشرون سيعلم بعد قرون، فإن سقراط «قد أنزل الفلسفة من السماوات وغرسها في مدن البشر وبيوتهم»^(٢٤).

يمكننا - إذن - صرف القول إلى أن خصوم سقراط الذين ناظرهم هم الفيزيائيون الأوائل الذين لم تنسجم نظرياتهم التفسيرية، وكذا النزعة السوفسطائية في التفكير. إن سقراط «يُنْهِي جانباً جميع المشكلات مثل المشكلة المتعلقة بأصل العالم أو طبيعة الحقيقة المطلقة... إنه يندّد صراحةً بمثل هذه التأمّلات، ويعتبر كل هذه المعرفة بلا قيمة بالنسبة للمعرفة الأخلاقية، معرفة الإنسان. لقد اعتقد أن الرياضة والفيزياء والفلك ليست أشكالاً ذات قيمة للمعرفة. ولقد قال إنه لن يتعوّد أن يتجوّل خارج المدينة؛ لأنه لا يوجد شيء يمكن أن يتعلّمه من الحقول والأشجار»^(٢٥). وبعد هذا الإقرار النقدي يبني سقراط معماره المنهجي، الذي يتأسس على الاستقراء الكلي والتعريف، فروح العقل عنده هي تكوين المفاهيم، وكأنّ تصميم عقولنا يقوّدنا إلى تكوين المفاهيم. والمفاهيم ذات وجود موضوعي

(٢٤) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢٥) وولتر ستيس، مرجع سابق، ص ٩٩.

ومستقل عن الذات التي تدرك إدراكًا حسيًا ذاتيًا، وفي الآن نفسه تلتقط وتحوز وتملك طبيعة الأشياء، ولم يكن الغرض من التعاليم السقراطية هو المعرفة الخالصة أو المنطق المجرد، بل الحياة العملية والأخذ بالعقل العملي إلى رتبة الفضيلة.

ولذا، فإن المحرك الخفي لمنهج الاستقراء الكلي والتعريف السقراطيين هو الأخلاق، وتربية الذائقة الفلسفية على الوعي بكلية المفاهيم (الخير، العدالة، الفضيلة، الحصافة...) إنما يكون سداً حصيناً أمام السوفسطائي الذي يروم الدفاع عن معقولية الإدراك الحسي الذاتي وعن منظورية الفضيلة الأخلاقية. وإذا كان السوفسطائي ينشر التعليم ويُعلّم البلاغة جامعاً للثروة، فإن سقراط عاش رسالته الفلسفية متحرراً من الطمع مما في أيدي الناس، ناشراً للفلسفة التي هي روح الفضيلة بين الشباب، ومسلطاً النور دوماً على المعاني الكلية المبتوثة في رُوع كل إنسان، وداعياً إلى التيقُّظ من الغفلة الإدراكية التي يعيش أغلب الناس فيها وهم لا يشعرون.

إننا أمام رؤية إلى العالم لا تُحيل إلى الدلالات المتعالية، أو التفكرات المنفصلة عن الفضيلة، وإنما هي رؤية ترفع التقطيب بين النظر والعمل، وبين المعرفة والفضيلة، والأكيد أنها تجعل من المعرفة النورَ الهادي إلى الفضيلة. وبهذا يمكن أن نسمي هذا النمط من التفلسف بالرؤية الأخلاقية إلى العالم. وبدورها، فقد عرفت هذه الرؤية صياغتها النسقية المثلى مع التلميذ أفلاطون، خاصةً أن أفلاطون قد شاهد فساد واستبداد النظام السياسي الذي حكم على سقراط بالموت من غير مسوغات قانونية وجيهة، وشاهد الهدم المنهجي الذي مارسه السفسطائيون للمثل الأخلاقية، فكان منطلقه في تكوين فلسفته هو الأخذ بالجدل السقراطي من مكانته التعليمية التوجيهية التوليدية، إلى دور أنطولوجي مشترك مع حركة الجدل الصاعد والنازل، كما أنه بنى على نظرية المفاهيم التي طوَّرها سقراط، والتي شكَّلت ثورة في الفلسفة «وعلى تطوُّرها - أي نظرية المفاهيم - تأسست فلسفة أفلاطون بكاملها، ومن خلال أفلاطون تأسست فلسفة

أرسطو، وفي الحقيقة كل المثالية التالية. والتأثير المباشر لهذه النظرية - على أية حال - هو تدمير تعاليم السوفسطائيين» (٢٦).

ولبيان هذا الاقتراح المنهجي بين سقراط وأفلاطون، يلزمنا الرجوع إلى محاوراة من المحاورات، ولتكن محاوراة مينون أو في الفضيلة؛ لأننا نستخرج منها الآليات التي شغلها سقراط في شغفه وافتتانه بماهيات الأشياء وزهده في الجزئيات، فسقراط - كما يتبدى لنا في المشهد الحوارى بينه وبين مينون - يوظف آلية المماثلة في بحثه عن الفضيلة كمفهوم، معترضاً على مينون عندما أجاب عن سؤال ما هي الفضيلة بإجابات مجزأة كالنظر إليها على أنها القدرة على إدارة شؤون الدولة، أو الإتيان بالضرر للأعداء أو قيام المرأة بواجبها في حسن إدارة منزلها... بحيث إن إيضاح ماهية الفضيلة ليس مدعاة للحيرة؛ لأن هناك فضيلة لكل منا بإزاء كل عمل من الأعمال، وبحسب كل نوع من أنواع النشاط وكل عُمر. واعتراض سقراط على مينون كان بما يأتي:

سقراط: ما أعظم الحظ الذي يقع عليّ يا مينون: فقد كنت أبحث عن فضيلة واحدة، وإذ بي أمام خلية من الفضائل تسكن عندك... ولكن يا مينون، إذا أنا سألتك، حتى تتابع ذلك التشبيه، تشبيه خلية النحل، إذا أنا سألتك عن الجوهر الذي يكون طبيعة النحلة، وقلت لي إن هناك منها الكثير ومن كل نوع، فماذا أنت قائل إذا أنا سألتك: ولكن هل تقول إن النحل كثيرٌ ومن كل نوع ومختلف، أم على العكس من ذلك لا يختلف بعضه عن بعض من حيث هو نحل؟

مينون: هاهو ما سأجيب به، إن أفراد النحل لا تختلف بعضها عن بعض من حيث هي نحل.

سقراط: ولكن الحال هو نفسه بخصوص الفضائل: فمهما يكن من كثرتها ومن تنوعها، إلا أنها تمتلك جميعاً صورة معينة واحدة بما هي تصوير فضائل، وهي التي

(٢٦) المرجع السابق، ص ١٠٣. وقيل أيضاً عن فلسفة أفلاطون: «جلُ الفلسفة الغربية ليست سوى حواشي على نصوص أفلاطون».

Mel THOMPSON. S'initier à la philosophie, les grands sujet et les penseurs d'hier et d'aujourd'hui, Paris, Larousse, 2014, P 19.

لا بد أن يضع عينه عليها ذلك الشخص الذي سيجيب إجابة صحيحة عن السؤال الذي ألقى عليه حتى يوضح ما هي حقيقة الفضيلة^(٢٧).

نحن -إذن- إزاء تركيب وبناء يمكن رصد مكوناته، أي النظرية الأفلاطونية، في:

- المعرفة موجودة (سقراط).

- لكن كيف تكون مُمكنة؟ يكون ذلك بفضل الوجود المسبق للنفس والتذكر (العلم هو التذكر) والتعامل مع الموجودات الحقيقية، أما الجسد والحواس فهي بمثابة حُجُب مايا^(٢٨).

ونحن هنا ربطنا بين سقراط وأفلاطون لثماثلهما في طبيعة الرؤية إلى العالم، أي الرؤية الأخلاقية التي ترى في الحواس واتباع الشهوات المنيع الأصلي للخطأ في المعرفة. ولذا فقد أخذ أفلاطون بهذا المنظور إلى أقصى غاياته، بأن رسم دوراً للفلسفة كما لو أنها أداة تطهير النفس من علائقها الحسية، والإبصار في المفاهيم المجردة والمُثل الثابتة موطن الحقائق الأزلية المحجوبة عن الإنسان في الوجود الحسي الأول. وبناءً على هذه المقدمة، يرسم أفلاطون دوراً للتربية لا ينحصر في التعليم العلماني ولا حتى في تقوية العقل العملي بالفضيلة، وإنما يكون للتعليم أيضاً عشق أبدي للمُثل، وتكون المُثل هي العلامات التي يهتدي بها الإنسان نحو المطلق، وبهذا حرّر أفلاطون التربية من آفتين: آفة النزعة السوفسطائية التي جعلت من التربية وسيلة لاستمالة الناس وتكسب الأرباح. وآفة النزعة الروحية الخالصة التي انحصرت التربية عندها في تقوية دائرة الروحي.

وإذ يؤكد أفلاطون على أهمية تربية الفيلسوف كي يكون خليقاً بالتدبير السياسي للمجتمع من جهة، وفي الآن نفسه ربطه المتلقي بالمُثل الخالدة على حساب

(٢٧). أفلاطون، في الفضيلة (محاورة مينون)، ترجمة: عزت قرني، مصر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م، ص ٧٦-٧٧.

(٢٨). نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة: أحمد الجوة، ومحمد الجوة، (صفاقص: دار البيروني للنشر والتوزيع، د.ت)، ص ٧٠.

الظواهر، وتفضيل العقل والروح على المادي، والحياة الروحية فيما بعد الموت على الحياة المادية الحاضرة، فإنه يكون قد استطاع أن يُنشئ نموذجًا تربويًا فريدًا يكون الفيلسوف فيه هو نجم المجتمع والعلامة التي يهتدي بها الناس نحو الحق والخير والجمال.

ثالثًا: منزلة الإنسان بين الأسطورة والطبيعة والفضيلة

تبين لنا - إذن - الشكل التعددي لمرافق الرؤى إلى العالم في الثقافة اليونانية. والفلسفة تبعًا لهذا الإجراء المنهجي، أصبحت تُكاشف السمات الكلية بوصفها المرتكزات المثينة التي تغذي أقسام الفلسفة الأخرى، وتُلقي عليها الألوان التي تتميز بها عن غيرها من الرؤى، والناظر في هذه الرؤى الثلاث التي أوردنا (المعنى والطبيعة والإنسان) يتفطن إلى أنها تعكس مكونات أو طبيعية تكوينية لبنية الإنسان الأصلية، بما يتج عن هذا الإقرار معاندة الرؤى الاختزالية التي تُبصر في الإنسانية إما وعيًا روحيًا خالصًا (الرؤية الأسطورية) أو عقلانية طبيعية كافية (فلسفة الطبيعة) أو مطالب أخلاقية فاضلة (العقل العملي). إن الإنسان هو هذه جميعًا في تركيبة تبادلية مترابطة ومتكاملة، فالفَقْصُ الأسطوري هو علامة على أن في الإنسان ملكة التحليق بالأجنحة وإرادة القوة والبحث عن منابع لشحن الفعالية بطريقة شعرية، لنقل إذن: «إن الأساطير في المجتمعات القديمة التي تحيا ميثولوجيتها، تظهر لنا بمثابة الدعامات للفعل الإنساني والعوامل المنظمة للوجود الجماعي»^(٢٩)، ويسمي إدغار مروان هذا الوعي بـ «الحالة الجمالية»، ويعني بها «حالة ثانية من الابتهاج والرضا والانفعال والمتعة والسعادة... إنه انفعال وشعور بالجمال وبالإعجاب والحقيقة، فإذا بلغ الذروة كان شعورًا بالسمو... [وبحسبه] تقوم الجمالية والمتخيل بفعل مشترك: تُغذي الجمالية الخيال، وتُغذي جزئيًا من قبل الخيال (الملاحم، الروايات، الأشعار، المنحوتات)»^(٣٠).

(٢٩). ميشلان ميلان، علم الأدب: محاولة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، (أبو ظبي، المغرب: كلمة، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩م)، ص ١٧٦.

(٣٠) إدغار موران، إنسانية الإنسانية (الهوية الإنسانية)، مرجع سابق، ص ١٤٨.

أما صيغة الرؤية الطبيعية/ العقلانية إلى العالم، فهي إفصاح عن جزء من أجزاء الإنسان البادية، وهو الكتابة الثرية والحساب والتعليل الحسي للظواهر ولفت النظر إلى الجسد والطبيعة، وإذا كانت الصيغة الأسطورية ترى أن الإنسان يسكن في العالم شعراً وخيالاً، فإن الصيغة الطبيعية ترى أنه يسكنه كما يظهر في ماديته ويتعقله بأدوات إدراكه الحسيّة: «العالم المؤلّف من كل الأشياء، هو عالم واحد، يسري بين هذه الأشياء إله واحد، ماهية واحدة، قانون واحد، وعقل مشترك بين كل الكائنات الحيّة العاقلة، وحقيقة واحدة»^(٣١). وهذه الأحادية تُعبر عن أطراح نسقين متداخلين: النسق العقلاني والنسق الطبيعي، وُحِّدَت بينهما الرؤية الفيزيائية لدى الطبيعيين الأوائل. يبدو لنا -إذن- أن الإنسان العاقل/ الطبيعي قد تخرج وعيه من الوعي الذاتي الخاص إلى الوعي الخارجي في الطبيعة، ونتج عن هذا التخرج لفت النظر إلى أهمية وقيمة الوجود الفيزيائي المحسوس، الذي أصبح هو نطاقه المركزي ونموذجه التفسيري في بناء العلاقة بين الكائن والوجود.

وإذ عَرَفْنَا هاتين السمتين الخاصتين بكلٍّ من الأسطورة والطبيعة/ اللوغوس وتحقّق غرضنا، فإننا نمضي إلى بسط منزلة الإنسان ضمن نسق العقل العملي أو التخليق بالفضيلة، فمنزلة الإنسان هنا أصبحت محورَ الدائرة ومركزَ المحيط، الإنسان مفهوماً بالمعنى الأخلاقي، خاصةً لدى سقراط وأفلاطون، فليست الطبيعة هي المركز، ولا رسوم المخيلة التي تتعلّد الواقع وتخرق التاريخ، بل هذه مجتمعة إن هي إلا أدوات لأجل بناء الإنسان بناءً أخلاقياً روحياً، والأخذ بيده نحو الخير، بناءً يتجاوز مطالب الجسد ويصير رغبته وشهوته مُسَخَّرَةً أمام موجبات العقل والقيمة العليا للخير. لذا، فإن مقولة الخير هي المقولة التي تستقطب وتسوّغ الفعل البشري في الواقع. ومن ثمّ، فإن «المسألة الأخلاقية لا تُطرح من دون وجود إنسان يعرف ويرغب ويتأثر، كلما توجّه التفكير الأخلاقي بصفته فلسفة عملية نحو الفعل البشري والممارسة، كان علينا أن نعتبر فكرة الخير المفهوم المفتاح للفلسفة الأخلاقية، فهي تحفظ الصلة بين التحفيز وبين

(٣١) انظر: جاكين روس، مغامرة الفكر الأوربي، مرجع سابق، ص ٢٢.

الأخلاقية، وتجعل من الممكن أن نتصور هذه الأخيرة على أنها شكل من أشكال المرغوب فيه» (٣٢).

إن منزلة الإنسان الأصيلة تتعين تبعاً لعلاقة الكائن بالخير، فكلما توجه ببصره وعمله نحو الخير وجاهد نفسه وزكّاه، كان خليقاً بالإنسانية التي وُجد لأجلها، وكأن إنسانية الإنسان هنا تحقق بقدر ما يتحقق بالخيرية، فإن هو قام بالفعل تبعاً لموجبات الخير، فقد استكمل الإنسانية، وإن هو انسلخ عن الخيرية، فإن إنسانيته تُعد ناقصة بالإضافة إلى الصورة الأكمل التي رسمتها الخطاطة الأفلاطونية.

جليّ - إذن - المنزلة الرفيعة والشأن الجليل للإنسان عندما يتحقق بالفضيلة لدى كل من سقراط وأفلاطون، فإذا كانت الفضيلة قد انحصرت عند سقراط في الوجود الإنساني الأولي، فإن أفلاطون قد ربطها بالوجود الأزلي وبدروب الفعل التربوي السياسي، لأجل تحرير الممارسة الأخلاقية من المطالب الظرفية والرهانات المصلحية الحيوية، ونظرًا لهذا الإقرار استطاعت مقولة الخير الأفلاطونية أن نصمد أمام الانتقادات في تاريخ الفلسفة، وأن ترسم حقبة زمنية وفلسفية طويلة، وأن تؤثر في أنظمة الثقافات الأخرى مثل الثقافة الإسلامية، التي استثمرت الموروث اليوناني - خاصة الأفلاطوني - لأجل إنارة الدروب نحو العمل الصالح، فكان تمجيد المقالات الأفلاطونية جليًا مثل: المعرفة تذكّر، العقل أسمى من الجسد، العلوم توجد مركوزة في النفس، الانسلاخ عن الشهوات وإمالة الأهواء هو الطريق نحو الخير، وفي هذا المنحى الاستثماري لأفلاطون يقول أبو الحسن العامري: «إن النفس لها طلب والبدن بمنزلة المطيعة، وقائدها نحو الخير رفيع الهمة، وعملها الإمعان بالعزم الصحيح نحو الغايات، وأفتها استدبارها الجهة من أجل التلوّن في الهمة، وسبب آفاتنا الميل إلى الراحة واللذة، ونجاحها هو استخلاص الجوهر من شوائب الكدرة، وفضيلتها أن توافق العقل والحكمة وتخالف الهوى والشهوة، وشينها أن تصدأ بالسهو والغفلة فلا تميّز بين الخمول والرفعة، ومفتّح عملها جمع الهمة على تقوية العزيمة، وغاية كمالها أن تطلع على

(٣٢) مونيك كانتو سبيرير، روفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص ٢٠.

الخير بعين البصيرة، وتمايم غرضها الفوز بالسعادة في الدنيا والآخرة» (٣٣).

مما تقدّم يتّضح أن الموروث الفلسفي اليوناني قد دارت رؤاه حول العالم على ثلاثة مرافق:

أحدها: مرفق الرؤية الدينية والأسطورية، التي بكرت بها الثقافة اليونانية في سياق حاجة الإنسان إلى ملء العالم بالمعنى وإمداده بمصادر روحية لشحن الفعالية وإرادة القوة. وهذه الرؤية سوّغت الفعل وملأت الفراغ الأنطولوجي بالدلالات المعنوية.

والثانية: مرفق الرؤية الطبيعية، وهنا انزاح التفكير من القول بالدين والأسطورة إلى القول باللوغوس والطبيعة (الفيزيس)، وأصبحت لُحمة تفسيرية وقانوناً واحداً يسري على الممالك كلها (مملكة التأليه، مملكة الطبيعة، مملكة الإنسان).

والثالثة: مرفق الفلسفة العملية ومطالب الفضيلة الأخلاقية، وهنا استعداد الإنسان دوره بعد أن سكن الأسطورة واندھش من البنية التكوينية للطبيعة، لكن هناك المنحى السوفسطائي الذي تمحور نشاطه الفلسفي حول المنفعة والعقلانية الإجرائية، والمنحى السقراطي الأفلاطوني الذي تمحور حول أن المعرفة في روحها طريق نحو الفضيلة، وأن الخير هو أسمى القيم الإنسانية. وقد ظهرت تبعاً لكل رؤية من الرؤى صورة للإنسان مخصصة، تتلاءم والمقولة التفسيرية المركزية، وقد خلصنا إلى أن هذه الرؤى الثلاث تعكس عناصر في البنية التكوينية الإنسانية: نزوعه نحو الخيال واندھاشة من الطبيعة ورغبته في الفضيلة.

في خاتمة هذه الضميمة حول الرؤى اليونانية إلى العالم، ومنزلة الإنسان في متونها، فإن أهم الاستنتاجات التي نتطرحها في هذه الخاتمة هي كالتالي:

حتمية الرؤية إلى العالم في علاقة الكائن بالوجود، وحتمية تعدد الألوان والإمكانات التأويلية، فالكائن إن لم يتّهل رؤيته إلى العالم من المرفق الديني، فإن مخيلته ستدفع به إلى رسم معانٍ حول الوجود، وحول الإنسان وحول الطبيعة، كي

(٣٣) أبو الحسن العامري، رسائل أبي الحسن العامري وشدرااته الفلسفية (شذرات في الفلسفة الخلقية)، دراسة ونصوص، مرجع سابق، ص ٥٠٥.

يبنى الشبكة الإدراكية، والغرض من هذا التلوين للعالم بالمعنى هو دفع الخوف النفسي من ظلام الفراغ الوجودي، وجلب الأمن الأنطولوجي والنفسي، وبهذا يرتفع الإنسان من الانحصار في وجوده الطبيعي، إلى يفاع الوجود الإنساني الغني بالمعنى والقيمة.

لم تكن هذه الرؤى إلى العالم بالأفكار المجردة التي يستنبطها الإنسان من عقله بصورة منفصلة عن حركة شبكة الأفكار في التاريخ والواقع؛ لأن نمو الأفكار واطراحها وتعدد الاجتهادات الفلسفية قد تقوى عندما كانت هناك تنافسية فكرية و طاقة شعورية: «لأن المجتمع الفكري مبني على التنافسية، والمواقف المتعارضة تتنافس من أجل الحصول على الهيمنة، وحتى في داخل الموقف الواحد يوجد قدر محدود جدًا من الاهتمام الفكري الذي لا يمكن أن يُقسَّم على جميع أنصار هذا الموقف... يضاف إلى ذلك أن تدفق رأس المال الفكري والطاقة الشعورية في بنية الشبكة الاجتماعية هما بمثابة المحفز»^(٣٤).

وبموجب هذا الإقرار الأناسي نصرف السعي إلى أن الحركة الفلسفية اليونانية قد غداها هذا التنافس والجدال حول مسائل المعنى والطبيعة والإنسان، خاصة أن معيار المعقولية ضمن سياق نشأة المدينة والدولة، قد صرف النظر من العقلانية النظرية إلى الحجاج والإقناع وبناء الدليل بوصفها محدّدات شارطة لآلية عقلانية ممكنة. والقيمة التربوية التي نستجلبها هنا هي أنه لا بُدُّ لنا من صرف أنظارنا إلى بناء مجتمع المعرفة التداولية والنقاش العقلاني والمعايير الأخلاقية الكلية، كي يتشرب المجتمع قيمة المعرفة وحضور الوعي والإقناع بالدليل، درءًا لآلية استبدادية سياسية أو سلطة معرفية جاهزة أو نسق أيدلوجي مغلق.

من سمات الأنساق الفلسفية اليونانية أنها أنساق مُسافرة بمعقولاتها وليست مقيمة في جغرافيتها، فاليونان أصبحت لدى شطر واسع من المفكرين المعاصرين في الفكر الغربي منبعًا للتفلسف، ومعياريًا للتخلُّق، و حكمًا ذوقيًا للتجمل، وسادت ظاهرة العودات المكرورة إلى اليونان لدى عدد من الفلاسفة منهم مثلاً: هيجل

(٣٤) راندال كوليتز، حلم اجتماع الفلسفات، مرجع سابق، ص ٧٨.

«Hegel ونييتشه Nietzsche، فالأول قال: نعم للتراث اليوناني، والثاني قال: لا للجزء الأكبر منه. والفكر الأوروبي الحديث والمعاصر عمومًا كان قد فتح باب التلاقح Réinsémination المتجدّد مع الفكر اليوناني، واعتبر أن «إعادة تنشيط العقل تتّم عن طريق العودة إلى المنابع اليونانية، من أجل إنعاش رؤية إلى العالم ضديدة الرؤية اليهو-مسيحية»⁽³⁵⁾.

إن هذه الاستنتاجات المفهومية والمنهجية الخاصة بتعددية الرؤى إلى العالم لدى الثقافة اليونانية، تُطالعنا بأن حركة الإنسان وحركة العمارة مشروطة برسم رؤية متكاملة للعالم، وإذا لم تتوافر هذه الرؤية في النسيج الثقافي للمجتمع، فإن الإنسان يفقد دليل الرؤية والخريطة المنهجية التي يؤوّل بها العالم، وارتكازًا عليها ينقل الزمن من انفصاله عن الإرادة إلى ترابط الإرادة والزمن ضمن صيرورة وجودية مبدعة، يكون ملمحها الجوهرى هو الفعل والإبداع.

(35) Edgar Morin, Penser l'Europe, Paris, Gallimard, 1987, P 95:

خاتمة

روح الفلسفة الاجتماعية

قرّرنا في المقدمة -بخصوص صورة المعرفة والمعرفة الفلسفية راهناً- أنها لم تعد تُطبق السكن في الجبال الشواحق أو الكهوف النائية، إنما تصبّرت إلى التشابك مع أسقام النفس وأحزانها وكآبتها، باذلة الجهد لأجل المرافقة والعناية والإنصات والمران على أساليب علاجية تغوص في أعماق النفس، كي تجتث منها ما يعوق حياتها وحياة قلبها. ولذا، وُجِدت في الكتاب مفردات العمل أكثر من مفردات النظر، مثل: الاتصاف والارتياض والإعمال والتعقل والتخلّق والوعي الروحي والواجب الإثباتي والتحويل والتكيف والانعقاد والتفكير والسيرة والتربية، وغيرها من المعاني الدافعة والرافعة.

وإذ بان هذا الدور الحاسم للمعرفة الفلسفية، فإننا نستكشف الآفاق المنهجية التي يفتحها الكتاب ونشير إلى بعضها فيما يلي:

- لا يرتقي التفكير إلى رتبة التفكير ما لم يكابد الشخص المعاني الأخلاقية النفسية، وما لم يتحكّم في طاقته الحيوية التي تحجب عنه الأنفاس الروحية الرافعة؛ لأن التفكير ليس جزءاً منفصلاً عن شعاع الروح، إنما يتقوّى ويتكامل بقدر ما يكون حَبْلُهُ موصولاً بهذا النُّبع الفوّار، وتتساند هذه المقدمة مع شرط آخر، هو إصلاح طرائق التفكير، ومفتاح ذلك هو تعليم الاجتهاد الفكري وتقوية المَلَكات الإدراكية ودمج المعاني الفكرية مع حركة الواقع، وبهذا نقدر على إعادة بناء منهج في التربية الفكرية، تكون الأنفاس الروحية فيه هي المعاني الرافعة والحافزة، والتفكير الإبداعي وتنمية القُدرات النقدية والتركيبية هي أدواته في حل المشكلات، وبناءً على هذا، فإن تربية التفكير تكون أكثر اقتداراً وبناءً إذا علّمت الأركان التالية: تعليم الأخلاق الروحية، وتعليم طرائق التفكير الإبداعي وحل المشكلات، والمران على الربط بين التمييز والتكامل، والدُّربة على الاجتهاد الفكري، وتعليم الاشتباك مع الواقع.

- استكشاف تقنية التفلسف، وتحصيل الأسباب الموصلة إلى الإبداع، وفق أدوات المنهج العلمي في بنيتة اللسانية، تنتظر منا الأخذ بها إلى المران والدربة على الاستعمال، ففترة المعرفة بها قد أُنجزت، بينما فترة إيجادها في فضاء التفكير والثقافة والعلوم الاجتماعية هي الأولوية التالية، فلا يكفي أنني أمتلك الأداة، وإنما الواجب هو استعمالها، وليس في دائرة الفلسفة فقط، وإنما تكون في دوائر المعرفة الإنسانية والاجتماعية أجدى وأصلح، فهذه العلوم أكثر تأزماً من الفلسفة؛ لأنها تتصور أن مفاهيمها وأدلتها معانٍ علمية خالصة، وتصرف عن مناهجها ومقاصدها الدلالات الأخلاقية. ولأجل رفع هذا التأزم، فمن الأجدى إنشاء الدليل إلى المنهج، الذي يقتبس من المنهج العلمي الفلسفي، ويركّز على آلياته في مساءلة نصوصه المترجمة ومفاهيمه السائدة وتعريفه المقررة وأدلتها المستعملة وسيرة علمائه.

- أما تخليق النفس وتفعيل الأفكار، فهما من صميم مباحث فلسفة الفعل، وميزة المنهج المرسوم نحو الارتياض بمكارم الأخلاق، وسفر العقل من الفكرة إلى العمل، هي التداخل فيه بين الأخلاق والتربية والفلسفة الاجتماعية وفلسفة الدين، وفكرة الواجب والتعديل السلوكي بمعناه النفسي، ومقتضى هذا التداخل المنهجي أن تغيير الذات أو تخليقها يتكامل من أجل استثباته أدوات العقل وممارسات القلب، أو الفعل القلبي والفعل القالبي، أو المعايير الأخلاقية والأدوات العلمية، والأكثر أن حاجة الذات المعاصرة إلى تنمية شُعاع القلب أكثر من حاجتها إلى تقوية مناهج التفكير، خاصة أنها -أي مناهج التفكير السائدة- مُستتبّة من الأنموذج العلمي الاختزالي.

- في الجزء الذي ناقش المفاهيم الأخلاقية التي نقدر بها على الاستشفاء من أدواء الحضارة الإنسانية، وعلى الانعتاق من استحواذ أخلاق ما بعد الأخلاق على الحياة، رأينا أن النقد للمفاهيم التي تسود في النظريات الأخلاقية المعاصرة ومكاشفة حدودها والطابع النماذجي لفرضياتها -أي التغيّر والانقلاب والثورة- وسياقية تنظيراتها، يجعلنا نفاتش في

مفاهيمنا عن نظريات أخرى تترافق مع النظريات التي ناقشناها (التسامح، التواصل، الاعتراف)، لكنها أكثر اتساعاً وأشد قرباً من المشترك الروحي فيما أدرجناه تحت اسم: التعارف، فالتعارف اعتراف وتواصل روحي وتبادل منفعي وتفاضل في مراتب الكرامة الإنسانية، كما تبدى النقد لاستحواذ الثقافة المابعد أخلاقية التي منشؤها الثقافة الغربية، لكنها بفعل ثورة الإعلام والاتصال والامتصاص الثقافي أصبحت موجودة في العالم. والاستجابة لهذا التحدي تكون بشدة الارتباط بالذات الروحية المنسيّة؛ لأنها المثوى الأخير لإنسان قاده الثقافة الجمالية إلى الاقتصاد على رعاية الفضاء الخصوصي، وإلى إدمان المتعة وحب الظهور، قاده إلى أنسنة ضيقة، تخدّر بموجبها الوزاع الروحي، وانتفت الاستجابة الأخلاقية له، وفقد ذاكرته الأصلية: ذاكرة القيم.

وإذ تعيّنت الأفكار التي دارت عليها مضامين الكتاب، فإنه يجدر بنا صرف السعي إلى الاستنتاج المنهجي الكلي، الذي يرسي هذا الشكل من التفكير ضمن مطالب الفلسفة الاجتماعية، التي أصبحت حقول القول الفلسفي المعاصر تطوف حولها. وانطلاقاً مما ورد في الكتاب، فإن سؤالات الفلسفة الاجتماعية إنما تُحرر الفكر من قبضة ميتافيزيقا التفكير النظري، بأن تقود العقل نحو تربية فكرية إيجابية، وتحرّر النفس من أمراضها، وتلين أساليب الثقافة والأفكار الجامدة، وتعالج أمراض التفكير السلبية. والفلسفة الاجتماعية بهذه المبادأة لا تنحصر في وصف الأفعال وإثبات تمايزها عن أفعال الطبيعة وتكثير الكلام في فلسفة الإرادة وتأويل العالم، ولا عُدنا إلى التفكير الميتافيزيقي من حيث أردنا الخروج منه، وإنما غرضها يكون إصلاح النفس، وحمل الذات على الفعل، وإحداث التغيير التربوي، وبناء النسيج الاجتماعي الممزّق، وهنا نستعين بأدوات فلسفة الدين ومكارم الأخلاق ودلائل العقل وعلم النفس والتزكية الخلقية، في منهجية مركبة وفعل مسنود بالعلوم العقلية.

وجدير بالملاحظة أيضاً أن سمة النقد من السمات اللّافئة في الفلسفة

الاجتماعية، ليس النقد الاجتماعي أو نقد العقلانية كما تلازم ذلك فلسفيًا مع إيمانويل كانط أو مدرسة فرانكفورت، وإنما نقد المفاهيم والنماذج الأخلاقية التي تُجيب عن أسئلة مجتمعاتها أكثر من مجتمعات الإنسانية الأخرى، فالسؤال الفلسفي في روحه هو تفكير في حدث واقعي، وحافزة الكتابة تأتي من تحدٍ واقعي أصبح ظاهرًا للعيان. ولأن هذا هكذا، فإن نقدنا للمفاهيم التي هي في الأصل تفكير في تحديات واقعية سياقية يكون لازماً. والوجه المقابل بعد النقد هو استنبات مفاهيم انطلاقاً من الأحداث الواقعية وتحديات المشكلات الظاهرة، كي نتحقق بوحدة المعرفة-الحياة، وبالمنحى العلاجي للفلسفة الاجتماعية.

المراجع

المراجع العربية

- (١) ابن باجة، تدير المتوحد، تنسيق: سامي بن أحمد، (تونس: سراس للنشر، ط١، ٢٠٠٩م).
- (٢) ابن تيمية، مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، جهد القريحة في تجريد النصيحة اختصره: الحافظ جلال الدين السيوطي، في كتاب: وائل حلاق، ابن تيمية ضد المناطق اليونان، ترجمة: عمرو بسيوني، (بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد، ناشرون، ط١، ٢٠١٩م).
- (٣) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١، تحقيق: أحمد السيد سيد أحمد علي، (مصر: المكتبة التوفيقية، ط١، ٢٠٠٣م).
- (٤) ابن سينا، النفس الإنسانية عند ابن سينا، نصوص جمعها وحققها وقدم لها: ألبير نصري نادر، (بيروت: دار المشرق، ط١، ١٩٨٦م).
- (٥) ابن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق: أبو سهل، (القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٥م).
- (٦) ابن عربي، اصطلاحات الصوفية (رسائل ابن عربي)، وضع حواشيه: محمد عبد الكريم النمري، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠١٠م).
- (٧) ابن عربي، الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار، المتن وهو: رسالة الأنوار، والشرح وهو: الإسفار، لعبد الكريم الجيلبي، تحقيق: إبراهيم الكيالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤م).
- (٨) ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق: محمد عبد الحي العدلوني، (المغرب، دار الثقافة، ط١، ٢٠١٥م).
- (٩) ابن عربي، الفتوحات المكية، (بيروت: دار صادر، د.ت).

- ١٠) ابن عطاء الله السكندري، التنوير في إسقاط التدبير، حققه واعتنى به: أبو سهل نجاح عوض صيام، (مصر: دار المقطم للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٥م).
- ١١) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، اعتنى به وضبطه وخرّج أحاديثه: مكتب التحقيق بدار الإمام مالك، (الجزائر: مكتبة الإمام مالك، ٢٠١٤م).
- ١٢) أبو حامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٣م).
- ١٣) أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريذة، (مصر: دار المعارف، ١٩٦٤م).
- ١٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي، (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، د.ت).
- ١٥) أبو زيد ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، (دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، مصر: دار النهضة العربية، ط١، ١٩٩٦م).
- ١٦) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق ودراسة: عماد الهلالي، (بغداد، بيروت: منشورات الجمل، ط١، ٢٠١١م).
- ١٧) أبو يعرب المرزوقي، الإصلاح العقلي وصراع الوثنيات أو في عواقب الفوضى، ضمن كتاب: مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي، (القاهرة جامعة الدول العربية، ط١، ٢٠١١م).
- ١٨) أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، مجموعة رسائل الغزالي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م).
- ١٩) أبو نصر الفارابي، فصول متزعة، تحقيق: فوزي متري نجّار، (بيروت: دار المشرق، ١٤٠٥هـ).
- ٢٠) أحمد زروق، قواعد التصوف، تحقيق: عثمان الجويمدي، (بيروت: دار وحي القلم، ط١، ٢٠٠٤م).

- (٢١) إدغار موران، المنهج: إنسانية الإنسان، الهوية الإنسانية، ترجمة: يوسف تيبس، (المغرب: إفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٩م).
- (٢٢) إدغار موران، الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب، ترجمة: أحمد القصور ومنير الحجوجي، (المغرب: دار توبقال، ط١، ٢٠٠٤م).
- (٢٣) إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة، الأفكار، ترجمة: يوسف تيبس، (المغرب: إفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٣م).
- (٢٤) إدغار موران، تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة: عزيز لزرق ومنير الحجوجي، (المغرب: إفريقيا الشرق، ط١، ٢٠٠٢م).
- (٢٥) كارين أرمسترونغ، حقول الدم: الدين وتاريخ العنف، ترجمة: أسامة غاوجي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٦م).
- (٢٦) حتا أرندت، الوضع البشري، ترجمة: هادية العرقبي، (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٥م).
- (٢٧) أرنيسيت كاسرر، اللغة والأسطورة، ترجمة: سعيد الغانمي، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، ط١، ٢٠٠٩م).
- (٢٨) توشيهيكو إزوتسو، المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن، ج٢، ترجمة: عيسى علي العاكوب، (سوريا: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٧م).
- (٢٩) أبو مدين شعيب الإشبيلي التلمساني، أنس الوحيد ونزهة المريد، تحقيق وتعليق: عبد الحميد حاجيات، (الجزائر: عالم المعرفة للنشر والتوزيع، سلسلة تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، ٢٠١١م).
- (٣٠) أفلاطون، في الفضيلة «محاورة مينون»، ترجمة: عزت قرني، (مصر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م).
- (٣١) أكرم صالح خوالدة، اللغة والتفكير الاستدلالي، (الأردن: دار الحامد للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٦م).
- (٣٢) أكسل هونيث، حول الإرث النقدي للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،

ضمن القسم الثاني: أكسيل هونيث، نصوص مختارة وحوارات، كتاب أكسل هونيث: فيلسوف الاعتراف، ترجمة: كمال بومنير، (بيروت: منتدى المعارف، ط ١، ٢٠١٥م).

(٣٣) أكسيل هونيث، الاجتماعي وعالمه الممزق، ترجمة: ياسر الصاروط، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط ١، ٢٠١٩م).

(٣٤) أكسيل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، ترجمة: جورج كتورة، (بيروت: المكتبة الشرقية، ط ١، ٢٠١٥م).

(٣٥) أمارتيا كومار سن، في الأخلاق وعلم الاقتصاد، ترجمة: نادر إدريس، (التل، الأردن: ٢٠٠٩م).

(٣٦) —، فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، (بيروت: الدار العربية للعلوم، ط ١، ٢٠١٠م).

(٣٧) إيتين جيلسون، الفلسفة واللسانيات: دراسة في الثوابت الفلسفية للغة، ترجمة: قاسم المقداد، (دمشق: دار نينوي للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٧م).

(٣٨) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة: ناجي العونلي، (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١١م).

(٣٩) إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟، تعريب: محمود بن جماعة، (تونس: دار محمد علي، ط ١، ٢٠١٥م).

(٤٠) أبو الحسن الباهلي الإشيلي، الذخائر والأعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق، تحقيق: الشحات الطحان، (مصر: مكتبة فياض، ط ١، ٢٠١٢م).

(٤١) برتران سان سران، العقل في القرن العشرين، ترجمة: فاطمة الجيوشي، (سوريا: وزارة الثقافة، ط ١، ٢٠٠٠م).

(٤٢) البطلوسسي، الحداثق في المطالب العالية الفلسفية، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م).

(٤٣) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة

نظرتنا إلى العالم، ترجمة: فاضل جكتر، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط ١، ٢٠١٠م).

(٤٤) تشارلز تايلر، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة: الحارث النيهان، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ط ١، ٢٠١٥م).

(٤٥) جاك مريتان، درجات المعرفة أو التوحيد من أجل التمييز، ترجمة: محمود البعقوبي، (الجزائر، الكويت، مصر: دار الكتاب الحديث، ط ١، ٢٠١٦م).

(٤٦) جاكين روس، مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية، ترجمة: أمل ديبو، (الإمارات العربية المتحدة: كلمة، ط ١، ٢٠١١م).

(٤٧) جرار جيهامي، من مسالك التراث إلى معايير النهضة: الفلسفة في سبيل المعرفيات، دراسات ومباحث في القول الفلسفي، (بيروت: دار المشرق، ط ١، ٢٠١٦م).

(٤٨) جستون باريت، فطرية الإيمان: كيف أثبتت التجارب أن الأطفال يولدون مؤمنين، ترجمة: مركز دلائل، (الرياض: مركز دلائل، ط ١، ١٤٣٨هـ).

(٤٩) جون بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، ترجمة: سليم حداد، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م).

(٥٠) جون لويس لومانيه، خطاب في المنهج: القديم والجديد، ضمن كتاب: مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، ترجمة: هدى الكافي وآخرون، (تونس: المركز الوطني للترجمة، ط ١، ٢٠١٢م).

(٥١) جون غريش، العيش بالفلسف التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية، علاجات النفس، ترجمة: محمد شوقي الزين، (المغرب، بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط ١، ٢٠١٩م).

(٥٢) جون لويس لومانيه، خطاب في المنهج: القديم والجديد، ضمن: مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، جون فرونسوا برونشتاين وآخرون، (تونس: المركز الوطني للترجمة، ط ١، ٢٠١٠م).

(٥٣) جون والبريج، الله والمنطق في الإسلام: خلافة العقل، ترجمة: تركي المصطفى، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط ١، ٢٠١٧م).

- (٥٤) جبرار جيهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، (بيروت: دار المشرق، ط١، ١٩٩٤م).
- (٥٥) جيل ليوفتسكي، أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة، ترجمة: البشير عصام المراكشي، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٨م).
- (٥٦) جيل ليوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة: حافظ إدوخراز، (بيروت: مركز نماء، ٢٠١٨م).
- (٥٧) جيل ليوفتسكي، مملكة الموضة زوال متجدد: الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية، ترجمة: دينا مندور، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٧م).
- (٥٨) الحارث المحاسبي، بدء من أناب إلى الله، ويلي آداب النفوس، تحقيق: مجدي فتحي السيد، (مصر: دار السلام، ط٣، ٢٠٠٨م).
- (٥٩) حسان الباهي، فلسفة الفعل: اقتران العقل النظري بالعقل العملي، (المغرب: إفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٦م).
- (٦٠) حمّو النقاري، روح التفلسف، (بيروت: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٧م).
- (٦١) —، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٣م).
- (٦٢) —، روح المنهج، (بيروت: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٨م).
- (٦٣) خوسيه كازانوفا، العلماني وعمليات العلمنة وأشكال العلمانية ٢، ضمن كتاب: إعادة النظر في العلمانية، تحرير: كريغ كالهون، مارك يورغينزماير، وجوناثان فان انتورين، ترجمة: شكري محمد، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠١٨م).
- (٦٤) الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، (مصر: دار السلام، ط١، ٢٠٠٨م).

- (٦٥) راندال كولنيز، علم اجتماع الفلسفات، التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة الفلسفات والأفكار، ترجمة: فريق جصور للترجمة، (بيروت: جصور للترجمة والنشر، ط١، ٢٠١٩م).
- (٦٦) ي. رتروند، النظريات التربوية المعاصرة، ترجمة: محمد بوعلاق، (المغرب: دار الأمان، ط١، ٢٠٠٧م).
- (٦٧) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشارني، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٨م).
- (٦٨) زيغمونت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة: سعد البازعي وبثينة الإبراهيم، (أبو ظبي: مشروع كلمة، ط١، ٢٠١٦م).
- (٦٩) زيغمونت باومان، ليونيدياس دونسكيس، الشر السائل: العيش مع اللأبدليل، ترجمة: حجاج أبو جبر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٨م).
- (٧٠) سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل وفي أفضل منهج نسله لمعرفة الأشياء معرفة صحيحة، ترجمة: جلال الدين سعيد، (تونس: دار الجنوب، ط١، ١٩٩٠م).
- (٧١) ستيان أودويغ، على دروب زرادشت، ترجمة: فؤاد أيوب، (دمشق: دار دمشق، ١٩٨٣م).
- (٧٢) سعاد الحكيم، الطرق إلى الله بحسب التجربة الصوفية عند ابن عربي، ضمن كتاب: ابن عربي الميراث الأكبر حصيلة وآفاق، (الجزائر: المكتبة الفلسفية الصوفية، ط١، ٢٠١٥م).
- (٧٣) سلافوي جيجيك، العنف: تأملات في وجوه الستة، ترجمة: فاضل جكتر، (بيروت: المركز العربي للأبحاث دراسة السياسات، ط١، ٢٠١٧م).
- (٧٤) سيد حسين نصر، قلب الإسلام، القيم الخالدة من أجل الإنسانية، تعريب: داخل الحمداني، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م).

- (٧٥) —، الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة: كمال خليل اليازجي، (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥ م).
- (٧٦) —، ثلاثة حكماء مسلمين: السهرودي، ابن سينا، ابن عربي، ترجمة: عمر نور الدين، (مصر: آفاق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٩ م).
- (٧٧) —، فردوس الحق: الرؤية والوعد الصوفيان في التعاليم الصوفية الإسلامية، ترجمة: ناتالي الخوري غريب، (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٩ م).
- (٧٨) الطبراني، مكارم الأخلاق، تحقيق: فاروق حمادة، (دمشق: دار القلم، ٢٠١٠ م).
- (٧٩) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، (بيروت، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٥ م).
- (٨٠) —، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦ م).
- (٨١) —، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٧ م).
- (٨٢) —، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨ م).
- (٨٣) —، المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، ج١، المفاهيم الائتمانية، (الرباط: دار الأمان، ط١، ٢٠٢١ م).
- (٨٤) —، دين الحياء، ج١، أصول النظر الائتماني، (بيروت، الرياض: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٧ م).
- (٨٥) —، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢ م).
- (٨٦) —، شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، (بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٦ م).

- (٨٧) —، فقه الفلسفة ٢، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٩م).
- (٨٨) —، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م).
- (٨٩) —، من الإنسان الأتر إلى الإنسان الكوثر، (بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٦م).
- (٩٠) الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية ١: الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٣م).
- (٩١) أبو الحسن العامري، الفصول في المعالم الإلهية، الفصل التاسع، ضمن رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، دراسة ونصوص: سحبان خليفات، (الأردن: منشورات الجامعة الأردنية، ط١، ١٩٨٨م).
- (٩٢) —، الأمد على الأبد، ضمن أربع رسائل فلسفية، تحقيق: سعيد الغانمي، (بغداد، بيروت: جامعة الكوفة، ط١، دار التنوير، ٢٠١٥م).
- (٩٣) —، الن سك العقلي والتصوف الملى، ضمن كتاب رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، دراسة ونصوص: سحبان خليفات، (الأردن: منشورات الجامعة الأردنية، ط١، ١٩٨٨م).
- (٩٤) —، كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، (الرياض: الأصالة، د.ت).
- (٩٥) عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس: الدار التونسية للنشر، (المكتبة الفلسفية)، ١٩٩١م).
- (٩٦) عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، (أمريكا، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، ط١، ٢٠٠٩م).
- (٩٧) —، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، (دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٧م).

- (٩٨) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، الجزء الأول، (دمشق: دار القلم، ط٩، ٢٠١١م).
- (٩٩) عبد الرحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللسان، (الجزائر: موقف للنشر، ٢٠١٢م).
- (١٠٠) عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، (بيروت: متدى المعارف، ط٢، ٢٠١٨م).
- (١٠١) عبد الرزاق بلعقروز، روح القيم وحرية المفاهيم: نحو السير لإعادة الترابط والتكامل بين منظومة القيم والعلوم الاجتماعية، (بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٧م).
- (١٠٢) عبد السلام المسدي، مراجعات في الثقافة العربية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠١٨م).
- (١٠٣) العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق: عبد الله عبد السميع، (المنصورة: مكتبة فياض، ط١، ٢٠١٤م).
- (١٠٤) طه جابر العلواني، تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين، مداورة مع الشيخ طه جابر العلواني، حوار: زين العلواني، (أمريكا: هرندين، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط١، ٢٠١١م).
- (١٠٥) علي عيسى عثمان، لماذا الإسلام وكيف؟، (الأردن: دار النفائس، ١٩٩٧م).
- (١٠٦) غوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة: عادل زعير، (القاهرة: دار العالم العربي، ط١، ٢٠١٢م).
- (١٠٧) غينون روني، أزمة العالم الحديث، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، (إربد، الأردن: عالم الكتب الحديث، ط١، ٢٠١٧م).
- (١٠٨) فاسيليس جي فتساكس، أفلاطون والأويانيشاد، لقاء الشرق بالغرب، جلد المقدس في المنظور الفلسفي الهندوسي اليوناني، ترجمة: سهى الطريحي، (سوريا: دار نينوى، ط١، ٢٠١٠م).

- (١٠٩) فتحي حسن ملكاوي، البناء الفكري مفهومه مستوياته وخرائطه، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ط١، ٢٠١٥م).
- (١١٠) فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، (مصر: رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٣م).
- (١١١) فرونسوا دورتي، فلسفات عصرنا، ترجمة: إبراهيم صحرواي، (الجزائر، بيروت: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٩م).
- (١١٢) فريدرش نيتشه، في جينياالوجيا الأخلاق: كتاب سجالي، ترجمة: فتحي المسكيني، (تونس: دار سيناطرا، المركز الوطني للترجمة، ط١، ٢٠١٠م).
- (١١٣) فريدرش نيتشه، العلم الجذل، ترجمة: سعاد حرب، (بيروت: دار المنتخب العربي، ط١، ٢٠٠١م).
- (١١٤) —، غسق الأوثان، أو كيف تتعاطى الفلسفة قرعًا بالمطرقة، ترجمة: علي مصباح، (ألمانيا: منشورات الجمل، ط١، ٢٠١٠م).
- (١١٥) —، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة: أحمد الجوة، ومحمد الجوة، (صفاقص: دار البيروني للنشر والتوزيع، دت).
- (١١٦) —، الفلسفة في العصر التراجمي عند الإغريق، ترجمة محمد الناجي، (المغرب، أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠٠٩م).
- (١١٧) —، مولد التراجمي، ترجمة: شاهر حسن عبيد، (سوريا: دار الحوار، ٢٠٠٨م).
- (١١٨) فللهم دلتاي، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ترجمة وتقديم: فتحي أنقزو، (تونس: دار سيناترا، ط١، ٢٠١٥م).
- (١١٩) فولاند إيكارت، وشيفنهوفل وولف، التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٥م).
- (١٢٠) كارلوس إيلساس موليناس، المقاربات النمذجية وشبهاتها، ضمن:

مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، جون فرونسوا برونشتاين وآخرون،
(تونس: المركز الوطني للترجمة، ط ١، ٢٠١٠م).

(١٢١) رودولف كارناب، البناء المنطقي للعالم، والمسائل الزائفة في الفلسفة،
ترجمة: يوسف تيسس، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠١١م).

(١٢٢) لؤي صافي، أعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية،
(دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٩٩٨م).

(١٢٣) —، الإنسان وجدلية الوجود والوجدان: تأملات في صيرورة الوعي
وفاعلية الإنسان بين الغياب والحضور، (دمشق: دار الفكر،
ط ١، ٢٠١٦م).

(١٢٤) ماجد عرسان الكيلاني، اتجاهات معاصرة في التربية الأخلاقية، (الأردن:
دار البشير للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٢م).

(١٢٥) مادلين غراويتز، مناهج العلوم الاجتماعية، الكتاب الأول: العلم والعلوم
الاجتماعية، ترجمة: سام عمار، (دمشق: المركز العربي للتعريب والترجمة
والتأليف والنشر، ١٩٩٣م).

(١٢٦) مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت:
دار الكتاب الجديد، ط ١، ٢٠١٣م).

(١٢٧) ماكس شتيرنر، الأوحاد وملكيته، ترجمة: عبد العزيز العيادي، (بغداد:
منشورات الجمل، ط ١، ٢٠١٦م).

(١٢٨) مالك بن نبي، تأملات، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م).

(١٢٩) —، مجالس دمشق، (سوريا: دار الفكر، ط ٢، ٢٠٠٦م).

(١٣٠) —، الحقيقة والمآل، ترجمة: نور الدين خندودي، (الجزائر:
عالم الأفكار، ط ١، ٢٠٠٨م).

(١٣١) —، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (الجزائر:
دار الوعي، ٢٠١٣م).

(١٣٢) —، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد
شعبو، (الجزائر: دار الوعي، ط ١، ٢٠١٢م).

- (١٣٣) —، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (سوريا: دار الفكر المعاصر، ط٦، ٢٠٠٦م).
- (١٣٤) مالك بدري، التفكير من المشاهدة إلى الشهود: دراسة نفسية إسلامية، (مصر، أمريكا: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م).
- (١٣٥) محمد بغداد باي، التربية والحضارة: بحث في مفهوم التربية وطبيعة علاقتها بالحضارة في تصور مالك بن نبي، (الجزائر: عالم الأفكار، دت)
- (١٣٦) محمد بن زكريا الرازي، الطب الروحاني، ضمن: رسائل فلسفية، جمعها وصحّحها: بول كراوس، (دمشق: بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م).
- (١٣٧) —، كتاب السيرة الفلسفية، ضمن: رسائل فلسفية، جمعها وصحّحها: بول كراوس، (دمشق: بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م).
- (١٣٨) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢م).
- (١٣٩) محمد المصباحي، دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٨م).
- (١٤٠) مونيك كانتو سبيرير، أدجيان روفين، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة: جورج زيناتي، (ليبيا، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٠٨م).
- (١٤١) ميشلان ميسلان، علم الأديان، محاولة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، (أبو ظبي، المغرب: كلمة، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٩م).
- (١٤٢) ميشيل مافيزولي، نظام الأشياء: التفكير فيما بعد الحداثة، ترجمة: سعود المولى، رنا دياب، (بيروت، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠٢٠م).
- (١٤٣) نايجل واربرتون، التفكير من الألف إلى الياء، ترجمة: هالة عباس، أسامة عباس، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٨م).

- (١٤٤) هانز جيورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة: علي حالم صالح وحسن ناظم، (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط١، ٢٠٠٢م).
- (١٤٥) هيجل، جدلية الدين والتنوير: «من دروس فلسفة الدين لهيجل»، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، (أبو ظبي، كلمة، ط١، ٢٠١٤م).
- (١٤٦) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية متجددة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٩م).
- (١٤٧) وليام ت. كافانو، أسطورة العنف الديني: الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، ترجمة: أسامة غاوجي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٧م).
- (١٤٨) ونزل نيكولاي جي، ما بعد الحداثة والدين، المرجع في سوسيولوجيا الدين، ج١، تحرير: بيتر كلارك، ترجمة: ربيع وهبة وإحسان محسن، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠٢٠م).
- (١٤٩) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م).
- (١٥٠) يمنى طريف الخولي، نحو منهجية علمية إسلامية: توطین العلم في ثقافتنا، (بيروت: إبداع، ط١، ٢٠١٧م).
- (١٥١) يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، ترجمة: أحمد الصادقي، (قطر: منتدى العلاقات العربية والدولية، ط١، ٢٠١٩م).
- (١٥٢) —، نظرية الفعل التواصلي، المجلد الأول، عقلانية الفعل وعقلانية الحياة الاجتماعية، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠٢٠م).

المراجع الأجنبية

- 1) Andeé Comte-Sponville, *l'Esprit de l'athéisme , Introduction a une spiritualité sans dieu* ,Albin Michel ,Paris,2006

- 2) ***D'une science à l'autre des concepts nomade***, Sous la direction d'Isabelle Stengers, Paris:Seuil ,1987.
- 3) Edgar Morin, **Penser l'Europe**, Paris, Gallimard, 1987.
- 4) Edgar, Moran **Penser Global, L'homme et son univers**, Paris: Flammarion,2015.
- 5) G-G-Grange, **essai d'une philosophie du style**, Odile Jacob, Paris,1988.
- 6) G-G-Grange. **Langage et Epistémologie**, Edition, klincksieck, Paris,1979.
- 7) G-G-Grange. **Pour la connaissance philosophique**, Odile Jacob, Paris, 1988.
- 8) Gilles Lipovetsky , **L'Empire de l'éphémère**, Paris, Glimard, folio essais,1987.
- 9) Gilles Lipovetsky , **le crépuscule du devoir, L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques** Paris: Gallimard 1992.
- 10) Gilles lipovetsky, **L'ère du vide Essais sur l'individualisme contemporain** , Paris: Gallimard , 1983.
- 11) Jacqueline Russ **Les méthodes en philosophie**, Armand Colin, 1992.
- 12) Judith Schanger , **la pensée inventive, dans le livre , les concepts scientifiques**, Invention et pouvoir,Paris , Gallimard ,1991.
- 13) Mel THOMPSON. **S'initier à la philosophie, les grands sujet et les penseurs d'hier et d'aujourd'hui**, Paris, Larousse, 201
- 14) Michel haar ,**Nietzsche et la métaphysique** Gallimard, 1993, Paris

- 15) Michel Métayer , *la philosophie éthique Enjeux et débats actuels*, Canada, Renouveau Pédagogique.1997
- 16) Monique canto-sperber, Ruwen Ogien , *La philosophie morale* , PUF. Paris , 2006
- 17) Nietzsche Friedrich, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* Traduits de l'allemand par Jean-Louis Baekes, Michel Haar et Marc B. de Launay , Paris, Gallimard.
- 18) Ruwen Ogien , *L'éthique aujourd'hui, Maximalistes et Minimalistes*, Gallimard,2007,Paris

المقالات العربية

- (١) إسماعيل الحسني، مفهوم الإصلاح في القرآن المجيد: دراسة في أسبابه ومظاهره، إسلامية المعرفة، العدد ٨٠، ربيع ٢٠١٥م.
- (٢) فتحي حسن ملكاوي، أنواع التفكير رؤية تكاملية في السياق الحضاري المنشود، إسلامية المعرفة، العدد ٩٤، خريف ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.
- (٣) مارتن هيدجر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة: مينة دلال، مدارات فلسفية، ٢٠٠١م.
- (٤) محمد المصباحي، الحرية بما هي أعلى تجليات العبودية عند ابن عربي، الفكر العربي المعاصر، ١٥٩/١٥٨، العدد المزدوج، ٢٠١٢م.
- (٥) فاكر يوسف، المعرفة بين المفهمة والسرد، تونس: مسكيلياني، ط١، ٢٠١٣م، أعمال ندوة البحث من قضايا التفاعل بين العلوم.

المقالات الأجنبية

- 1) Hervé Pourtois, *La reconnaissance: une question de justice ? Une critique de l'approche de Nancy Fraser, Politique et Sociétés*

المعاجم والموسوعات العربية

- (١) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٤، ٢٠١٣م).
- (٢) الشريف علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب (المغرب: مؤسسة الحسن، ط ١، ٢٠٠٦م)
- (٣) أبو البقاء الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٩٨م).
- (٤) الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، الاصطلاحات والمفاهيم، (بيروت: مركز الإنماء القومي، دت).
- (٥) حتمو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربية، (معجم تحليلي عربي)، (بيروت، الرياض: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط ١، ٢٠١٨م).

المعاجم والموسوعات الأجنبية

- 1) André Comte-Sponville, **Dictionnaire philosophique** , P UF, Paris 2013.
- 2) Monique canto-sperber, **Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale**, volume2, Puf , Paris, 2004.



مؤسسة نزيه كركي
KARAKY PRINTING PRESS
Kraitem - Beirut - Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail: print@karaky.com



الاميرام

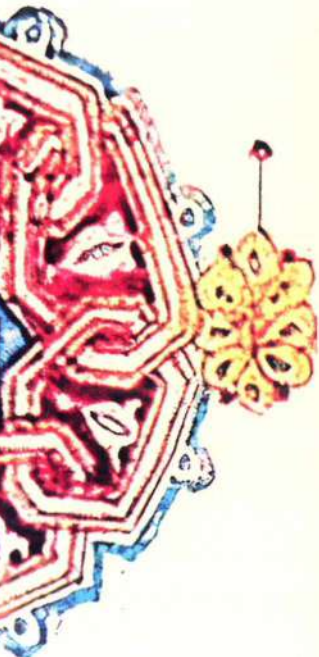


محدث خطاب

هنا سور الازيكية غواصن في بحر الكتب باحثون

الاتصاف التربية الفكرية

أ. د. عبد



الاتصاف بالتفلسف التربية الفكرية ومسالك المنهج

أ. د. عبد الرزاق بلعقروز

فلسفة القيم والأخلاق، فقد سادت
، التي فصلت بين الأخلاق وأحكام
حتى صار العقل والقلب مجالين
ر «ما بعد الأخلاق».

جها (الاعتراف والتواصل والتسامح)،
ان الحديث، بل إن تكاثر هذه النماذج
الملحّة لتطوّر نموذج أخلاقيّ بديل
والروح، فالذاتية الإنسانية لا تتقوّم

دعي المعاني الروحية النافعة لعلاج
يربها من الصوارف التي تعيق كمال
وفي هذا المسعى الجليل، يرسم
لسفة الأخلاقية، وأثر ذلك في تعيين

ي جامعة سطيف ٢ بالجزائر، ورئيس
مي، صدرت له العديد من المؤلفات،
سؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح
نات الخطاب الإسلامي (٢٠١٢م)، قوة
، روح القيم وحرية المفاهيم (٢٠١٧م)

ISBN: 9



9 7869

و ما يعادلها